

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

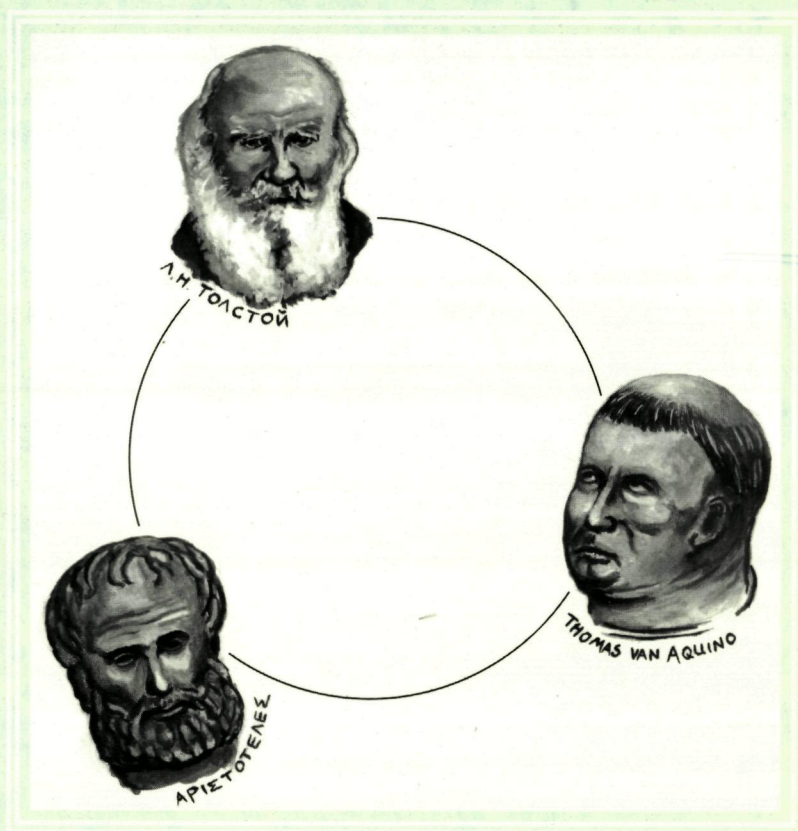
For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/146353>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-07 and may be subject to change.

DEUGDETHIEK EN PACIFISME

*Tolstojs pacifisme in gesprek met de deugdeethiek
van Aristoteles en Thomas van Aquino*



Marcel Becker

DEUGDETHIEK EN PACIFISME

**Tolstojs pacifisme in gesprek met de deugdethiek van Aristoteles
en Thomas van Aquino**

ISBN 90-5170-422-4

NUGI 611, 615

© M. Becker, 1997

Omslagontwerp: Anne Mieke Eggenkamp

Portretten omslag: Lidia van der Vegt

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever: Thesis Publishers, Prinseneiland 305, 1013 LP Amsterdam.

DEUGDETHIEK EN PACIFISME

Tolstojs pacifisme in gesprek met de deugdedhiek van Aristoteles en Thomas van Aquino

een wetenschappelijke proeve op het gebied van de wijsbegeerte

Proefschrift

**ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Katholieke Universiteit Nijmegen,
volgens besluit van het College van Decanen in het
openbaar te verdedigen op woensdag 12 maart 1997
des namiddags om 1.30 uur precies
door
Marcellinus Jozef Becker
geboren op 21 december 1961
te Oudewater**

**Thesis Publishers
Amsterdam 1997**

Promotor: prof. dr P.J.M. van Tongeren

Leden manuscriptcommissie:

**prof.dr L.C.M. Heyde (voorz.)
prof.dr H.A.G. Braakhuis
prof.dr A.H.M. van Iersel
(Katholieke Universiteit Brabant)**

Dit proefschrift is mede tot stand gekomen met financiële steun van de Radboudstichting

VOORWOORD

Deze studie is gegroeid uit de behoefte om in enige distantie na te denken over actuele problemen. In mijn omgang met het spanningsveld tussen academische reflectie en maatschappelijke realiteit zijn enkele mensen mij tot grote steun geweest. Paul van Tongeren stond aan de basis van dit onderzoek. Hij was begeleider van het 'Wetenschap-en Samenleving'project 'Ethiek en Pacifisme' dat, uitgevoerd door Caspar Govaart, leidde tot de onderzoeksopzet. Paul van Tongeren heeft ook het promotie-onderzoek begeleid. Van de vele collega's met wie ik van gedachten heb mogen wisselen noem ik graag Cyril Lansink, die me uitdaagde gedachten met precisie uiteen te rafelen, Berry Tholen die me uitdaagde de grote lijnen te verwoorden en Chris Bremmers, wiens engagement met 'de zaak van de filosofie' een voorbeeld was. Dank ook aan Ludwig Heyde en Victor Kal, die sporen van de vruchtbare discussies die ik met hen heb mogen voeren in de Aristoteles-delen zullen herkennen.

Tot slot dank ik Marieke Hartgerink, die op haar eigen wijze toonde hoe betrokkenheid en kritiek samen kunnen gaan.

INHOUDSOPGAVE

Inleiding	11
1. Bespreking van de literatuur	13
2. Voorstel tot een nieuwe benadering	17
2.1 Verantwoording van de methode	18
2.2 Opbouw van het proefschrift	20
 Hoofdstuk I De structuur van goed en zinvol leven	
Inleiding	27
1. Tolstoj	
1.1 De zoektocht naar de zin van het leven	27
1.2 Oprechte betrokkenheid op het handelen	29
1.3 Balans	32
2. Aristoteles	
2.1 De menselijke betrokkenheid op waarde en het hoogste goed	34
2.2 Balans	37
2.3 De oorsprong van goed leven	38
2.4 Balans	41
3. Thomas van Aquino	43
 Hoofdstuk II Vriendschap als positieve invulling van het pacifistisch ideaal	
Inleiding	53
1. Tolstoj	
1.1 Het pacifisme als invulling van zinvol leven	54
1.2 Balans	57
2. Aristoteles	
2.1 De mens is van nature een politiek dier	58
2.1.1 Het begrip natuur	58
2.1.2 Balans	63
2.2 Het aristotelisch vriendschapsbegrip	64
2.2.1 Balans	66
2.2.2 Vriendschap en altruïsme	66
2.2.3 Balans	71
2.2.4 Vriendschap tussen niet-deugdzamen; de nuts- en genotsvriendschap	73
2.3 Balans	75

3. Thomas van Aquino	
3.1 De mens is een politiek dier	77
3.2 Vriendschap en dienstbaarheid	80
3.3 Balans	82

Hoofdstuk III Het pacifisme van Tolstoj en de relatie ethiek-politiek

Inleiding	93
1. Tolstoj	
1.1 Bezwaren tegen instituties	94
1.2 De staat en oorlog	96
1.3 Balans	97
2. Aristoteles	
2.1 Inbedding van het politieke leven	99
2.1.1 Gerichtheid op het goede leven staat centraal in de staat	99
2.2 Balans	106
2.3 De empirische boeken en hun relatie met het ideaalbeeld	108
2.3.1 De ideale rechtvaardigheid en rechtvaardigheid in de empirische boeken	112
2.4 Balans	113
2.5 Oorlog en vrede bij Aristoteles	114
2.6 Balans	116
3. Thomas van Aquino	
3.1 Het hoogste goed in een grote gemeenschap	117
3.2 Rechtvaardigheid	120
3.3 Balans	123
3.4 Het verzet tegen de tyran en de rechtvaardiging van oorlog	124
3.5 Balans	125

Hoofdstuk IV Het pacifisme van Tolstoj en de deugdedethische handelingstheorie

Inleiding	135
1. Tolstoj	
1.1 Pleidooi voor radicaal optreden	136
1.2 Balans	138
2. Aristoteles	
2.1 De 'phronêsis' als beraad in het domein van praktisch handelen	139
2.2 De 'phronêsis' en de relatie tussen doel en middelen	140
2.3 Balans	142

2.4 De keuze	144
2.5 Balans	146
3. Thomas van Aquino	
3.1 Het rationele karakter van de 'prudentia'	147
3.2 De natuurwet	148
3.3 Balans	150
3.4 De praktisering van de natuurwet in de concrete situatie	151
3.5 Balans	153
Hoofdstuk V Pacifisme en dapperheid	
Inleiding	161
1. Tolstoj en Olchowik	
1.1 Inleiding	162
1.2 De strijd van de pacifist Peter Olchowik	163
1.3 Balans	165
2. Aristoteles	
2.1 Dapperheid als midden tussen vrees en durf	167
2.1.1 Dapperheid als omgang met vrees	167
2.1.2 Dapperheid als omgang met durf	169
2.2 Dapperheid als verdediging van een goed	170
2.3 Balans	172
3. Thomas van Aquino	
3.1 Commentaar op Aristoteles	174
3.2 Dapperheid als 'sustinere'	177
3.3 Balans	181
Slotbeschouwing	189
Overzicht van geraadpleegde literatuur	193
Summary	203
Curriculum vitae	209

INLEIDING

De aandacht en het enthousiasme voor het pacifisme zijn de afgelopen jaren sterk teruggelopen. Tijdens de jaren '70 en in het begin van de jaren '80 was er in de Verenigde Staten en vele Westeuropese landen een groot aantal groeperingen die vanuit een aversie tegen oorlog en geweld ijverden voor radicale stappen om vrede naderbij te brengen. Een aantal van hen wist zelfs met een program van concrete actiepunten grote massa's mensen te mobiliseren. In Nederland leidde dit tot de grootste na-oorlogse demonstraties. Hiertegen steekt het moeizame bestaan dat deze groeperingen heden ten dage leiden schril af. Een aantal ervan is opgeheven of in fusies verdwenen. Voorzover ze dit niet zijn, hebben ze een sterk gereduceerde aanhang. De activiteiten die ze ondernemen krijgen, vergeleken met de 'hoogtijdagen', weinig belangstelling.

Toch heeft ook in deze tijd het pacifisme zekere aantrekkingskracht. Dit komt onder andere hierin naar voren, dat mensen die het propageren de nodige aandacht in de media krijgen. Men denke aan de acties van vredesgroepen in voormalig Joegoslavië en aan het optreden van mensen die militair materiaal vernielen. De aandacht voor dergelijke acties is niet te verklaren door het politieke effect dat ze hebben; dat is doorgaans minimaal. Zij lijkt er eerder door te verklaren dat pacifisten zich naar de mening van velen inzetten voor een goede zaak. Allerwegen wordt weerstand gevoeld tegen geweld als middel om conflicten op te lossen. Pacifisten zijn degenen die radicale consequenties trekken uit het problematisch karakter van geweld. Het pacifistisch standpunt bezit dus een aantrekkingskracht, die op meerdere manieren werkzaam is. Er zijn mensen die zich er zozeer toe voelen aangetrokken dat ze het in de meest zuivere vorm in praktijk brengen. Daarnaast zijn er mensen die, omdat ze vrede een zeer voorname waarde achten, belangstelling, waardering en zelfs bewondering hebben voor degenen die alles voor realisering van deze waarde over hebben, ook al beschouwen ze de radicaliteit voor zichzelf als onhaalbare optie.

De studie die voor u ligt probeert te komen tot een theoretische uitleg en verklaring van deze aantrekkingskracht. Tot een dergelijke onderneming is het in filosofische kringen nog niet dikwijls gekomen.¹

Voordat hiermee aangevangen kan worden, is het noodzakelijk in te gaan op de vraag wat onder pacifisme verstaan moet worden. Er bestaat grote onduidelijkheid over de betekenis van dit begrip. Dit lijkt soms niet meer dan een verzamelnaam voor een verscheidenheid aan posities, die sterk verschillen en soms met elkaar in tegenspraak zijn.² Enige overeenstemming over de wijze waarop het pacifisme is in te delen bestaat er niet: de hoeveelheid vormen die men onderscheidt varieert van 2 tot 198.³

De verwarring over het begrip is er door ingegeven, dat er een grote verscheidenheid aan pacifistische posities bestaat. Allereerst omdat het pacifisme vele gradaties kent. Aan de ene kant van het spectrum staat het absoluut pacifisme, dat geweld onder alle omstandigheden afwijst. De

andere zijde ervan wordt gevormd door het contingent pacifisme, dat zich verzet tegen speciale vormen van oorlogvoering. Hiervan is het atoompacifisme de meest bekende variant. Daarnaast is er sprake van grote verscheidenheid in pacifistische posities omdat verzet tegen geweld en oorlog zeer sterk aan de historische situatie is gebonden. Zowel voor degene die weigert te vechten in de Vietnam-oorlog⁴, als voor de vooroorlogse aanhanger van het gebroken geweepte, alsook voor de soldaat die om morele redenen weigert deel te nemen aan een interventiemacht geldt, dat de argumenten om zich te verzetten tegen het (oorlogs)geweld in sterke mate worden bepaald door de situatie waarin hij verkeert.

De grote verscheidenheid maakt het onmogelijk een theoretische beschouwing over 'het pacifisme' te schrijven. Een keuze voor een bepaalde manifestatie ervan is noodzakelijk. Om meerdere redenen is gekozen voor het pacifisme van Leo Tolstoj (1828-1910). Nadat de Russische schrijver grote romans als *Anna Karenina* en *Oorlog en Vrede* had voltooid, geraakte hij in een existentiële crisis, waarin hij zich de vraag stelde wat het menselijk leven de moeite (van het leven) waard maakte. In het antwoord waartoe hij kwam, stond de gedachte centraal dat een mens pas een zinvol leven leidt wanneer hij handelt vanuit grote liefde voor de medemens. Hieruit volgde voor hem het verbod te doden.

De keuze voor Tolstoj is allereerst ingegeven door een praktische reden: de overvloed aan materiaal. Tolstoj heeft zijn pacifisme verwoord in een roman, talloze brieven, pamfletten en verhalen. Om recht te doen aan deze veelheid en om een zo volledig mogelijk beeld te geven van Tolstojs denkbeelden, zullen we van uiteenlopende genres gebruik maken. In hoofdstuk I is dit vooral proza, in hoofdstuk II een theoretische verhandeling, in hoofdstuk III proza en politieke pamfletten, in hoofdstuk IV uitsluitend politieke pamfletten, en in hoofdstuk V een dagboek van een volgeling van Tolstoj. De voornaamste reden om Tolstoj centraal te stellen is evenwel dat zijn pacifisme aan de basis staat van vele vormen van het 20e eeuwse pacifisme. Tolstoj geldt als meest invloedrijke denker van de periode waarin het verzet tegen (oorlogs)geweld zich als duidelijke stroming begon af te tekenen.⁵ Zijn invloed heeft de gehele 20e eeuw doorgewerkt. Zo is hij een voorname inspiratiebron geweest voor Ghandi, die zich als volgeling van Tolstoj omschreef en een 'ashram' naar hem noemde.⁶

Omdat Tolstojs pacifisme vele latere manifestaties ervan heeft beïnvloed, kan ervan worden uitgegaan dat in de bespreking van Tolstojs pacifisme iets duidelijk wordt over vele vormen van het 20e eeuwse pacifisme. Ook al komen zij in deze studie niet direct ter sprake, veel van hetgeen over Tolstoj naar voren wordt gebracht is op hen van toepassing. Deze studie mag dus de pretentie in zich dragen dat ze belangrijke elementen van het 20e eeuwse pacifisme ter sprake brengt. In de loop van de studie zal dit enkele keren geëxpliciteerd worden. Zo zal bij ieder thema kort aangegeven worden waarom het betreffende thema in de pacifisme-discussie een voorname rol speelt.

De pretentie wordt al enigszins waargemaakt in de inleiding, waar we de discussie over het pacifisme in de hedendaagse literatuur bespreken. De problemen die rijzen bij pogingen het pacifisme theoretisch te onderbouwen worden geïnventariseerd en de oplossingen waartoe men is gekomen beschouwd. Het zal blijken dat in termen van heden ten dage gangbare theorieën geen recht is te doen aan het pacifistisch ideaal zoals Tolstoj, en in zijn kielzog vele andere pacifisten, dat belijden. De hoge mate waarin het pacifisme van Tolstoj representatief is voor het moderne pacifisme komt dus naar voren doordat het tekortschieten van gangbare benaderingen wordt aangetoond met betrekking tot Tolstoj en met betrekking tot essentiële karakteristieken van 20e eeuwse pacifisten. Vanuit het besef van de problemen waarop de gangbare benaderingen zijn gestuit proberen we tot aanwijzingen te komen voor een benadering die meer succes heeft. Dit mondt uit in een voorstel tot een alternatieve benadering.

1. Bespreking van de literatuur

Het is niet eenvoudig om precies te omschrijven wat het pacifistisch standpunt behelst. Het begrip 'pacifisme' is afkomstig uit het Latijn; 'pax facere' betekent letterlijk 'vrede maken'. Het bijzondere van de pacifist kan evenwel niet zijn dat hij ervan overtuigd is dat vrede een groot goed is dat snel gerealiseerd moet worden. Als dat zo zou zijn, dan waren de meesten van ons pacifist. Kenmerkend voor de pacifist moet veeleer zijn dat hij een specifieke opvatting heeft over de manier waarop vrede gerealiseerd moet worden: hij wil daar zeer radicale stappen voor ondernemen. Deze radicaliteit lijkt niet voldoende onder woorden gebracht wanneer we zeggen dat pacifisten mensen zijn die, omdat zij vrede een groot goed achten, er zeer veel voor over hebben haar te bewerkstelligen. Niet ieder die bereid is grote offers te brengen voor de vrede heet pacifist. Zo zijn er mensen die, om vrede te bewerkstelligen, bereid zijn tot gebruik van risicovol geweld. Zij getroosten zich grote moeite voor de vrede en lopen daarbij zelf gevaar, maar zijn geen pacifist.

Het probleem dat de bereidheid gewelddadige middelen in te zetten om vrede te bereiken weliswaar te waarderen is maar niet pacifistisch kan heten, is sterk naar voren gekomen in de eerbiedwaardige traditie van de rechtvaardige oorlog. Centraal in deze traditie staat de overtuiging dat gebruik van geweld op zich nooit goed is en daarom aan condities gebonden en aan een maat onderworpen moet worden.⁷ De leer grondt in een aversie tegen geweld en een bekommernis om vrede maar zij accepteert gebruik van geweld.⁸

Het rechtvaardige oorlogsdenken verschilt sterk van het pacifisme, zo komt naar voren wanneer mensen die denken vanuit het kader dat de rechtvaardige oorlog biedt, fel ageren tegen het pacifisme. Zij verwijten de pacifist vooral dat deze in zijn eenzijdige nadruk op verzet tegen geweld⁹ geen oog heeft voor het verdedigen van vele essentiële waarden. Omdat de pacifist het antwoord op de vraag 'wie gebruikt geweld?' belangrijker acht dan het antwoord op de vraag 'wie heeft er gelijk?' zou hij de moraliteit ondermijnen.¹⁰

Wanneer een traditie waaraan manifest eenzelfde bekommernis ten grondslag ligt als aan het pacifisme, namelijk een weerzin tegen geweld en een oprecht streven naar vrede, wanneer die traditie komt tot een zo scherpe kritiek op het pacifisme, dan moeten uit het onderscheid tussen rechtvaardige oorlogsdenken en pacifisme belangrijke eigenschappen van de betrokkenheid op vrede die kenmerkend is voor het pacifisme zijn te destilleren. Om deze te achterhalen, bezien we op welke wijze een pacifist de kritiek die vanuit het rechtvaardige oorlogsdenken op hem wordt uitgeoefend kan beantwoorden.

Eén manier waarop een pacifist de kritiek tegemoet kan treden is, dat hij stelt wél succesvol te zijn in het bestrijden van het kwaad. Dit standpunt lijkt bij uitstek verwoord te kunnen worden in de utilistische theorie. Hierin staat de gedachte centraal dat handelen moreel verantwoord is wanneer het tot goede resultaten leidt. De utilistisch redenerende pacifist stelt dat de geweldloze optie de beste is omdat ze de grootste mogelijkheid in zich draagt om tot een betere wereld te komen. Dikwijls lijken pacifisten en verdedigers van het pacifisme er een dergelijke denkwijze op na te houden. Zo pretenderen ze vaak datgene wat van grote waarde is met geweldloze middelen te kunnen realiseren. Geweld daarentegen zou nooit tot een structurele oplossing leiden; het zou alleen maar tegengeweld oproepen en escalatie is manifest in ieders nadeel.¹¹

Toch komt het zelden voor dat een dergelijke verdediging het hart van de pacifistische positie uitmaakt. Dit is niet verwonderlijk omdat zij meerdere nadelen bezit. Het voornaamste nadeel is, dat zij zeer snel leidt tot een eindeloze discussies over de waarschijnlijkheid van bepaalde gebeurtenissen. De verdediging van het pacifisme als 'haalbare' of 'verantwoordelijke' positie is slechts mogelijk op grond van een uiteenzetting over empirische omstandigheden en de waarschijnlijkheid dat deze zich op een bepaalde manier zullen wijzigen. In een discussie hierover is echter nooit definitief te bewijzen welke partij het gelijk aan haar zijde heeft. De zogenaamd neutrale feiten, die een beslissende rol moeten spelen in de discussie, bestaan immers niet.¹² Anders gezegd: een utilistische verdediging van het pacifisme onderbouwt de pretentie op succes met een berekening waarin verschillende factoren tegen elkaar worden afgewogen. Daarmee wordt gesuggereerd dat een 'neutrale' positie is in te nemen van waaruit definitief is te beoordelen hoe gehandeld moet worden. Deze suggestie is problematisch.

Hoezeer pacifisten in de presentatie van hun argumenten ook gebruik maken van inschattingen van feitelijke situaties, het komt zelden voor dat ze hun standpunt louter baseren op calculatie omtrent te verwachten gevolgen. Ook het pacifisme van Tolstoj is hier niet primair op gebaseerd. Weliswaar spreekt Tolstoj meerdere keren de verwachting uit dat de pacifistische optie tot succes zal leiden, hij baseert zijn pacifisme uiteindelijk op de overtuiging dat geweldloosheid in zich waardevol is en men onder alle omstandigheden moet proberen haar te praktiseren, zelfs wanneer de kans dat iemand hiermee succes heeft zeer gering is.

Een utilistische verdediging van het pacifisme raakt nog verder verwijderd van het pacifisme van Tolstoj wanneer in deze verdediging de persoonlijke inzet voor de vrede instrumenteel wordt geduid. Het gevaar hiervoor is in de utilistische formulering levensgroot aanwezig. In haar wordt het vreedzame handelen van de pacifist verdedigd als het beste middel om de vrede te bereiken.¹³ Dit impliceert een scheiding tussen het doel dat wordt bereikt, de vrede, en het middel, de persoonlijke inzet waarmee het individu een situatie van geweld tegemoet treedt. Wanneer de pacifistische optie op deze wijze wordt opgevat, ligt de weg open voor de mogelijkheid dat ze, wanneer ze onverhoopt niet meer effectief blijkt te zijn, voor een andere ingewisseld wordt. Dit is strijdig met de denkbeelden van Tolstoj (en van vele andere pacifisten), waarin centraal staat dat het individu in zijn handelen direct de hoogste waarde, de vrede, tot uitdrukking moet brengen. Hij acht gewelddadig optreden jegens de medemens een absoluut kwaad, dat niet in calculatie is te vervatten.¹⁴

Een utilistisch antwoord op het verwijt dat vanuit de theorie van de rechtvaardige oorlog tot pacifisten wordt gericht leidt dus niet tot een formulering van pacifisme die recht doet aan het pacifisme van Tolstoj en dat van vele andere 20 eeuwse pacifisten. Een andere formulering is noodzakelijk. Hiertoe is te komen vanuit inzicht in het problematisch karakter van het utilistisch antwoord. De utilistisch redenerende pacifist wordt verleid tot een discussie over empirische omstandigheden en hij loopt het gevaar over te gaan tot middel-doel denken. Deze problemen ontstaan doordat hij het perspectief dat bepalend is voor het rechtvaardige oorlogsdenken deelt. Ook hij is erop uit na een inschatting van feitelijke omstandigheden tot de goede handelingsoptie te komen. Een andere repliek van de pacifist (en daarmee een andere formulering van de pacifistische positie) kan erin gelegen zijn, dat het perspectief van het rechtvaardige oorlogsdenken geproblematiseerd wordt. Deze problematisering is mogelijk vanuit de overtuiging dat de betrokkenheid op vrede direct in het handelen naar voren moet komen.

Een theorie die een dergelijke betrokkenheid bij uitstek onder woorden lijkt te brengen, is de deontologische theorie. Volgens deze theorie wordt het morele gehalte van de handeling niet bepaald door een aan de handeling uitwendig resultaat, de handeling zelf moet een juiste zijn. Een deontologische formulering van het pacifisme betekent een gebod om onder alle omstandigheden het leven van de medemens te respecteren. Dit neemt doorgaans de vorm aan van een categorisch verbod te doden.¹⁵ Daarmee lijken de bezwaren weggenomen die tegen een utilistische fundering van het pacifisme zijn in te brengen. Er is geen ruimte voor discussie over empirische omstandigheden en het is onmogelijk dat de betrokkenheid op vrede instrumenteel wordt geduid.

Echter, ook voor een deontologische formulering van het pacifisme geldt, dat zij er niet in slaagt een aantal eigenschappen van het pacifisme van Tolstoj en vele vormen van 20e eeuwse pacifisme te verwoorden.

Het is een essentieel kenmerk van veel pacifisten, dat zij zich vooral keren tegen een speciale vorm van geweld: het geweld tussen staten in de oorlog.¹⁶ Andere vormen van geweld, bijvoorbeeld zelfverdediging van persoon tegen persoon, achten ze acceptabel. Als voornaamste bezwaar tegen het oorlogsgeweld geldt het anonieme karakter ervan. De oorlogvoerende staten mobiliseren grote hoeveelheden mensen,¹⁷ die niet in staat zijn de gevolgen van hun handelen te overzien.¹⁸ Het leidt ertoe dat ze elkaar, met grote onverschilligheid voor elkaars lot, de dood in jagen. In de loop van de 20e eeuw is daarbij gekomen dat massa-vernietigingswapens verantwoordelijk kunnen zijn voor zeer grote aantallen doden. Een ander bezwaar tegen oorlogsgeweld is, dat er bewust de dood van de tegenstander wordt beoogd, iets wat in andere contexten (bijvoorbeeld van zelfverdediging bij een aanval) niet het geval is. Bovendien draagt oorlog, in sterkere mate dan andere conflicten, een escalatiegevaar in zich. Wanneer de oorlog eenmaal is aangevangen, lijken voor alle betrokkenen de grenzen zoek te zijn. De partij die zich beperkingen oplegt, loopt de grootste kans de verliezende partij te zijn.¹⁹

Een voornaam reden waarom Tolstoj grondlegger van het 20e eeuws pacifisme genoemd kan worden is, dat hij als één van de eersten ageerde tegen grootschalig oorlogsgeweld tussen natie-staten. In veel van zijn pacifistische geschriften werkt hij uit dat het zich onderscheidt van andere vormen van geweld. Hij beschrijft het als direct gevolg van vervreemdende mechanismen die binnen de staat als organisatie waarin het samenleven op grootschalige wijze is geordend werkzaam zouden zijn.

In een deontologische formulering, waarin het pacifisme omschreven wordt vanuit een categorisch verbod te doden, lijkt een onderscheid tussen diverse contexten van geweld niet verwoord te kunnen worden. Deze formulering lijkt dan ook niet geschikt om de positie weer te geven van de pacifisten die oorlogsgeweld onderscheiden van andere vormen van geweld.

Een ander probleem van een deontologische formulering vloeit voort uit de wijze waarop in de deontologische ethiek de juistheid van de handeling wordt gefundeerd. Deze fundering geschiedt doorgaans door een beroep op het verstand. Een deontologische formulering van het pacifisme stelt dat het categorisch verbod te doden geldig zou zijn omdat het redelijk zou zijn. Tolstoj komt echter niet uitsluitend tot zijn pacifistische positie door verstandelijke overwegingen. Het pacifisme is bij hem een oriëntatie waarvoor hij zich met de gehele persoonlijkheid inzet. Hetzelfde geldt voor vele andere vormen van het pacifisme. Pleitbezorgers van het pacifisme en pacifisten geven dikwijls aan dat de handelingen van de pacifist onderling zijn verbonden doordat ze gronden in een toewijding²⁰ aan een manier van leven, die een geheel mensenleven doortrekt.²¹ De aard van een dergelijke toewijding is niet te begrijpen als het navolgen van een regel die door het verstand als plicht wordt opgelegd. De pacifistische handeling is dus eerder te begrijpen vanuit de (spontane) inzet van de gehele persoonlijkheid, een inzet waarin rationele en emotionele componenten samengaan.²²

Niet alleen de fundering, ook de formulering van de deontologische handelingsregel is niet toereikend om het pacifisme van Tolstoj te omschrijven. Doorgaans zijn de deontologische regels op negatieve wijze verwoord; er wordt aangegeven dat mensen zich van iets dienen te onthouden en er wordt niet in positieve bewoordingen aangeduid hoe mensen wél moeten handelen.²³ Dat is niet onlogisch: in de deontologische theorie gaat het erom te komen tot regels die het samenleven van mensen ordenen. Hiertoe worden regels opgesteld die ervoor moeten zorgen dat mensen een minimum aan respect voor elkaar opbrengen. In het aangeven van dit minimum nemen regels niet zelden een negatieve vorm aan: ze stellen dat mensen zich van een bepaalde handelwijze moeten onthouden. Het leidt ertoe dat het pacifisme in een deontologische formulering doorgaans wordt omschreven vanuit het verbod te doden. Deze formulering suggereert echter dat de pacifist zou streven naar en genoeg zou nemen met een situatie waarin geen geweld voorkomt, een minimale rechtsorde, of een handhaving van de status quo.²⁴ De pacifist zou slechts 'negatieve' vrede beogen. Daarmee wordt geen recht gedaan aan het pacifisme van Tolstoj. De manier van leven die hij bepleit zet hij in positieve bewoordingen uiteen. Vooral in het episch werk dat hij schreef als uiting van zijn pacifistisch engagement komt hij ertoe concrete modellen van goed leven te schetsen. Hiermee loopt Tolstoj vooruit op een gedachtengang die in het 20e eeuwse pacifisme sterk aanwezig is. Vele pacifisten worden geïnspireerd door een positief te omschrijven beeld van de wijze waarop de mens zich tegenover de medemens moet gedragen.²⁵

Daarmee moge duidelijk zijn dat een deontologische formulering, evenmin als een utilistische formulering in staat is een aantal voornamelijk kenmerken van Tolstoj's pacifisme, en daarmee van vele 20e eeuwse pacifisten, te verwoorden. Dit roept de vraag op of niet een andere benadering gevonden kan worden, een benadering die meer recht doet aan deze aspecten.

2. Voorstel tot een nieuwe benadering

De problemen die hierboven besproken zijn wijzen erop, dat de formulering van het pacifistisch standpunt die beide theorieën presenteren te beperkt is om vele manifestaties van het pacifisme in te vatten. Dikwijls worden pacifisten gemotiveerd door een inzet die breder, veelomvattender is. Dit onvermogen van de deontologische en utilistische kaders lijkt tenminste gedeeltelijk voort te vloeien uit een kenmerk dat utilisme en deontologie gemeenschappelijk hebben. Beide beogen algemeen geldige handelingsvoorschriften te geven: van een gerechtvaardigde ethische positie zou sprake zijn wanneer een positie is te omschrijven als eis die aan iedereen is te stellen. In het utilisme krijgt deze eis rechtvaardiging vanuit een afweging tussen de waarde die diverse goederen hebben. Het resultaat van deze afweging, waarin wordt bepaald welke handelingsoptie tot het meeste geluk leidt, is voor eenieder inzichtelijk en daarom kan van ieder gevraagd worden zich eraan te houden. In de deontologie krijgt de rechtvaardiging doorgaans gestalte door een beroep op het verstand. De algemeen geldige handelingsvoorschriften bezitten een minimale

morele inhoud, zó minimaal dat vele elementen die relevant zijn voor het pacifisme er niet in verwoord kunnen worden.

De stelling dat de pacifistische optie niet als voor ieder geldige eis is te omschrijven lijkt echter in strijd met de hierboven gepresenteerde gedachte dat het pacifistisch standpunt aan velen appelleert. Wanneer het pacifisme een kracht heeft waarvoor ieder ontvankelijk is, hoe is het dan mogelijk dat theorieën die algemeen geldige voorschriften formuleren het niet adequaat verwoorden?

Het antwoord op deze vraag ligt besloten in het onderscheid tussen wat in de Engelstalige literatuur wordt aangeduid met de termen 'right' en 'good'. Enerzijds is er 'moreel juist' in de zin van universeel geldig. Een optie die in dit opzicht juist is ligt in een duidelijk voorschrift vervat en moet door eenieder gepraktiseerd worden. Zij is veelal negatief geformuleerd. Anderzijds is er 'moreel goed' in de zin van voortreffelijk en nastrevenswaardig. Allereerst wordt de goedheid van een optie ingezien, zonder dat direct verwacht wordt dat iedereen haar volledig en perfect realiseert. Een dergelijke optie wordt doorgaans in meer vage termen omschreven. De morele goedheid van het pacifisme lijkt eerder verwoording te kunnen krijgen in een theoretisch kader waarin de laatste vorm van morele voortreffelijkheid centraal staat. Geschriften van pacifisten en pleitbezorgers van het pacifisme geven dikwijls aan dat het pacifisme niet zozeer in termen van voor ieder geldige voorschriften opgevat moet worden maar eerder een ideaal is. Een pacifist is iemand die 'iets voorleeft', hij heeft een voorbeeldfunctie, waarin hij de kracht en waarde van het ideaal aantoonst.²⁶ Met andere pacifisten vormt hij een kleine groep van 'morele koplopers'²⁷ wier levenswijze op de meeste mensen grote indruk maakt.²⁸ Zo is het verbod te doden dat door het geweten wordt ingegeven niet op te vatten als regel die algemene geldigheid pretendeert,²⁹ de gewetensovertuiging is uit een persoonlijk levensideaal voortgekomen en heeft een positieve uitstraling naar andere mensen.

Een verwoording van Tolstoj's pacifisme in termen van een ethische theorie lijkt dus te vragen om een theorie waarin levensidealen centraal staan. Een dergelijke ethiek is de deugdeethiek. Hierin worden vormen van goed leven geschetst en als nastrevenswaardig gepresenteerd. Inderdaad is in de literatuur over het pacifisme enkele keren gewezen op de mogelijkheid de deugdeethiek met het pacifisme te verbinden. Na de constatering dat de moraliteit van het pacifisme niet in termen van een moderne ethiektheorie is te verwoorden, wijst men naar de deugdeethiek als mogelijk alternatief. Het blijft evenwel iedere keer bij programmatische aanduidingen, die geen inhoudelijke uitwerking krijgen.³⁰ De studie die voor u ligt beoogt hiertoe te komen.

2.1 Verantwoording van de methode

Het theoretisch kader van de deugdeethiek is neergelegd door Aristoteles. Deze studie gaat uit van diens *Ethica Nicomachea* en *Politica*. Omdat over de echtheid van deze werken verreweg de

minste twijfel bestaat en omdat we niet in de verleiding willen komen verstrikt te raken in gedetailleerde tekstvergelijkingen, zijn de andere ethische-politieke werken van Aristoteles, de *Ethica Eudemia*, *Magna Moralia* en de *Constitutie van Athene* buiten beschouwing gelaten.

De ethiek van Aristoteles heeft in een specifieke tijd en context gestalte gekregen. Omdat de tijd- en contextgebonden elementen ons verstaan van de ethiek bemoeilijken, lezen we tevens een auteur die de aristotelische ethiek heeft bewerkt tegen een geheel andere achtergrond: Thomas van Aquino. Deze geeft ons een voorbeeld van de manier waarop elementen van de deugdeethiek in een andere tijd en context vruchtbaar zijn te maken en biedt zo een voorbeeld van hetgeen wij in dit onderzoek beogen. Omdat de ethiek van Thomas vorm heeft gekregen in een tijd die zoveel dichter bij ons staat, valt te verwachten dat hij in zijn bewerking van de aristotelische ethiek tot denkbeelden komt die aansluiten bij het moderne morele bewustzijn. Het betekent dat Thomas secundair wordt gelezen aan Aristoteles. Thomas' commentaren op Aristoteles en zijn hoofdwerk, de *Summa Theologiae* bezien we op de verwerking van die elementen van de aristotelische ethiek die van belang zijn gebleken voor de uitleg van het pacifisme.

De grote afstand tussen de deugdeethiek en het hedendaagse morele bewustzijn komt zeer duidelijk hierin naar voren, dat aan het theoretisch bouwwerk van de deugdeethiek niet direct een pacifistisch standpunt kan worden ontleend. Aristoteles noch Thomas van Aquino waren pacifist. Aristoteles problematiseert nergens de in zijn tijd heersende vanzelfsprekendheid van geweld. Hij beschrijft zelfs een deugd die in oorlogsgeweld wordt gepraktiseerd: de dapperheid. Van Thomas van Aquino is één van de van de meest invloedrijke formuleringen van de leer van de rechtvaardige oorlog afkomstig. Het gaat er echter niet om in beide theorieën een pacifistische component bloot te leggen. We onderzoeken in hoeverre de wijze waarop in de deugdeethiek goed en zinvol handelen wordt verwoord kan bijdragen tot beter begrip van de morele inzet waardoor de pacifist wordt bewogen. Concreet betekent dit dat we onderzoeken wat de kern van Tolstoj's overtuigingen is en signaleren welke problemen deze overtuiging met zich meebrengt. Vervolgens onderzoeken we de deugdeethiek op de mogelijkheden die zij biedt om de kwestie die in het werk van Tolstoj naar voren is getreden te verwoorden en een oplossing voor de problemen te bieden. We bezien dus niet zozeer in hoeverre de deugdeethiek Tolstoj's pacifisme kan verwoorden, dat zou een anachronistische benadering zijn. Het gaat erom dat we de zaak die door Tolstoj als voornaam wordt gepresenteerd bespreken vanuit het deugdeethisch kader.

Het onderzoek naar de mogelijkheden om het deugdeethisch kader van toepassing te laten zijn in een eigentijdse context draagt bij aan een antwoord op de vraag in welke mate de deugdeethiek een adequate verwoording is van het hedendaagse morele bewustzijn. Deze vraag staat sterk in de belangstelling sinds MacIntyre's presentatie van de these dat morele overtuigingen van de moderne mens mede gevoed worden door residuen van datgene wat in de premoderne opvatting van moraliteit als betekenisvol wordt verwoord.³¹ Door te wijzen op de

gevoeligheid bij de moderne mens voor hetgeen in de deugdethiek als moreel wordt geformuleerd draagt deze studie eraan bij dat elementen van het morele bewustzijn die welhaast ‘vergeten’ waren omdat ze in eigentijdse theoretische kaders niet ter sprake gebracht worden, weer naar voren worden gehaald.

Aldus is deze studie neerslag van de overtuiging dat het de voornaamste taak van de ethiek is te komen tot verheldering van het morele bewustzijn. Constitutief hiervoor zijn ervaringen waarin de mens wordt getroffen door iets dat hem goed en zinvol toeschijnt. Deze ervaringen zijn prereflexief van aard en vragen om een verwoording die tegelijkertijd een verheldering betekent. In de verwoording wordt de ervaring immers gearticuleerd en aldus verduidelijkt. De verhelderende verwoording is daarmee een uitleg, een hermeneuse. Het is aan de ethiek deze uitleg te voltrekken.³² De studie is zo een hermeneuse van de morele ervaring van het pacifisme.

2.2 Opbouw van het proefschrift

Ieder der vijf hoofdstukken opent met een presentatie van een belangrijk onderdeel van Tolstoj's pacifisme aan de hand van werk uit één literair genre. Van deze vijf onderdelen, die tevens belangrijke kenmerken vormen van de opvattingen van vele 20e eeuwse pacifisten, is hierboven aangegeven dat zij ontoereikend onder woorden zijn gebracht in deontologische en utilistische kaders. Vervolgens wordt beschouwd welke mogelijkheden de deugdethiek biedt om het betreffende onderdeel toereikend onder woorden te brengen. Daarbij nemen we als uitgangspunt de vragen die naar aanleiding van het besproken werk van Tolstoj naar voren zijn gekomen. Vanuit deze vragen verkennen we allereerst *Ethica* en *Politica*. Dit leidt tot een intensieve lectuur van Aristoteles. De reikwijdte hiervan strekt verder dan de vraagstelling van het onderzoek. We komen tot een uitgebreide bespreking van centrale noties van de aristotelische praktische filosofie. In brede zin vormen deze passages oefeningen om Aristoteles te lezen vanuit hedendaags perspectief. Vanuit de problemen die de lectuur van Aristoteles oproept treden we vervolgens Thomas tegemoet. Een methodologische verantwoording van de wijze waarop Thomas wordt gelezen wordt gegeven in hoofdstuk I.

Hoofdstuk I gaat in op het probleem welke opvatting van goed leven en goed handelen aan het pacifisme ten grondslag kan liggen. Hierboven is naar voren gekomen dat essentieel voor het pacifisme van Tolstoj (en van vele 20e eeuwse pacifisten) is, de overtuiging dat hetgeen als waardevol wordt ervaren (de vrede) direct in het handelen naar voren wordt gebracht. Hoofdstuk I geeft aan hoe dit is te verwoorden in het perspectief van de deugdethiek, waarin de handelende persoon centraal staat, die erop uit is zijn leven tot goed en zinvol leven te maken.

Hoofdstuk II beoogt een in positieve termen gestelde uitleg van de hoogste waarde waarop de pacifist is gericht, vrede. Tolstoj, en met hem vele andere pacifisten, hanteren een positief vredesbegrip. Maar over het begrip ‘positieve vrede’ bestaat veel onduidelijkheid.³³ Het

woord vrede, in positieve zin bedoeld, is rijk aan connotaties en bezit een scala aan betekenissen. Zo vallen harmonie, eenheid orde en gerechtigheid er allen onder.³⁴ Wanneer niet geëxpliciteerd wordt welke men op het oog heeft, is het nog mogelijk een veelheid van vormen van 'vredelievendheid' als pacifisme te omschrijven.³⁵ Het hoofdstuk onderzoekt de mogelijkheden die de deugdedethiek biedt om uit de impasse te komen.

Hoofdstuk III gaat in op de vraag wat er gebeurt wanneer het samenleven zoals dat in het voorgaande hoofdstuk is geschetst, wordt opgenomen in het grotere kader van institutionele en organisatorische verbanden. Deze vraag dringt zich op omdat Tolstoj, en in zijn kielzog vele manifestaties van het pacifisme, onderscheid maken tussen enerzijds het 'particuliere' geweld tussen individuen en anderzijds het oorlogsgeweld tussen staten. Allereerst zetten we uiteen hoe Tolstoj's aversie tegen het oorlogsgeweld voortvloeit uit zijn visie op grootschalig georganiseerde politieke verbanden. Vervolgens onderzoeken we de mogelijkheden van de deugdedethiek om de aversie tegen het vervreemdend karakter van een organisatorisch verband als de staat theoretisch inzichtelijk te maken.

Hoofdstuk IV behandelt de vraag in hoeverre het pacifistisch ideaal kans van slagen heeft. Uit Tolstoj's geschriften spreekt de overtuiging dat de intermenselijke omgangsvorm die hem voor ogen staat daadwerkelijk is te realiseren. Ook vele 20e eeuwse pacifisten menen dat zij een 'reële' optie uitdragen. Geprobeerd wordt deze overtuigingen verwoording te geven in termen van de deugdedethische handelingstheorie, waarin centraal staan het aristotelische concept 'phronêsis' en het thomistische concept 'prudencia'.

Hoofdstuk V bespreekt de kracht waarmee de pacifist zijn ideaal uitdraagt. In geschriften van Tolstoj komt naar voren dat pacifisten worden gekenmerkt door de innerlijke kracht om tegen weerstanden in vast te houden aan hun inzet. Deze gedachtengang treffen we in pleidooien voor het pacifisme regelmatig aan.³⁶ Hoezeer de middelen die ze gebruiken, de aard van de vrede die ze nastreven en de radicaliteit waarmee ze oorlog afwijzen verschillen, altijd geldt dat ze geloven in de mogelijkheid tot vrede en zich er actief voor inzetten. Door de persoonlijke inzet voor het ideaal onderscheidt de pacifist zich van de onverschillige. Het is eenvoudiger om conformistisch dienst te doen in het leger dan tegen geweld in over te gaan tot geweldloosheid. Omdat de inzet duidelijk is afgebakend van eigenbelang, verschilt de pacifist ook van de collaborateur of landverrader, die zijn ruggegraat niet gestrekt houdt.³⁷ Dit wordt niet erkend door hen die pacifisten passiviteit en lafheid verwijten omdat deze problematische situaties zouden ontwijken en strijd uit de weg zouden gaan.

Hoofdstuk V beoogt Tolstoj's overtuiging ter zake een theoretisch fundament te geven. De pacifist, die vanuit een bepaalde overtuiging een situatie het hoofd biedt en bereid is voor het doorzetten van de overtuiging risico's te nemen, wordt er beschreven aan de hand van een deugd die, paradoxaalwijze, doorgaans juist toekomt aan mensen die in de oorlog actief zijn: dapperheid. De overtuiging dat de pacifist als eenzame vertegenwoordiger van een ideaal, tegen weer-

standen in evenzeer dapper is als de soldaat op het slagveld treft men overigens vaker in de literatuur aan.³⁸

In het slotwoord wordt de balans opgemaakt. In algemene termen wordt besproken in hoeverre het mogelijk is gebleken de deugdethiek van toepassing te laten zijn op een hedendaags probleem. Zo komt aan de orde wat als voornaamste verdienste kan gelden van de ondernomen poging en op wat voor beperkingen deze is gestuit.

¹ Paskins & Dockrill (1979) 112 'Pacifism has been more often ridiculed and condemned than understood', Govaart (1986-1987) 48 'In filosofische kringen staat het pacifisme niet hoog aangeschreven', Norman (1988) 197 'I do not think that the plausibility of that case [nl pacifisme] has been adequately recognised in the philosophical literature'

² Cady (1989) 57 betoogt dat daarom van 'hèt' pacifisme geen sprake kan zijn, Van den Dungen (1983) 29 citeert Yoder, die stelt dat het pacifisme een breed gamma van uiteenlopende soms zelfs tegenstrijdige ideeën is. Hij geeft voorts aan hoe Yoder tot 18 vormen van pacifisme komt.

³ Veel literatuur gaat uit van de tweedeling tussen absoluut pacifisme en pacifisme dat voortkomt uit de traditie van het rechtvaardige oorlogsdenken, andere literatuur schetst meer uitgebreide onderverdelingen, zoals Seeley (1985), die onder het trefwoord 'violence' melding maakt van een onderverdeling in 198 vormen.

⁴ Malament (1974)

⁵ De term 'pacifisme', en daarmee een zich als zodanig identificerende stroming zijn pas rond de eeuwwisseling ontstaan. Hobbelen & Wecke (1988). Volgens Van Iersel (1982) 62 werd het begrip pacifisme in 1901 door de toenmalige voorzitter van de 'Liga voor Vrede en Veiligheid' geïntroduceerd. Tolstoj is dus eigenlijk een pacifist 'avant la lettre'. Cady (1989) 137 noemt Tolstoj de meest invloedrijke pacifist van de periode rond de eeuwwisseling.

⁶ Murthy (1987) spreekt van 'marked influence' en 'profound influence' van Tolstoj op Ghandi. In de hierin afgedrukte brieven komt naar voren dat Ghandi zich als volgeling van Tolstoj beschouwt (bv. brief van 4-4-1910). De briefwisseling leert ook dat Ghandi een ashram naar Tolstoj heeft genoemd.

⁷ Hier is een onderscheiding te maken: de condities zijn vastgelegd in het 'ius ad bellum' en de maat in het 'ius in bello'. Een zeer uitgebreide bespreking van criteria van het rechtvaardige oorlogsdenken is te vinden in Van der Bruggen (1986).

⁸ Van der Wal (1983) 171: de leer geeft aan dat oorlog problematisch is en legt de bewijslast bij degene die meent de oorlog te moeten ontketen.

⁹ Dit verwijt tegen het pacifisme wordt dikwijls uitgewerkt door een situatie te schetsen waarin zulke hoge waarden op het spel staan dat gebruik van geweld een plicht lijkt. Bv. Anscombe (1961). Routley (1984) 125 bespreekt het verwijt dat het pacifisme te fanatiek op één ideaal gericht zou zijn. Het zou getuigen van irrationele eenzijdigheid en verdwazing. Weiss (1942) 485, Holmes (1971) 123. Van den Dungen (1983) 36 stelt dat het pacifisme eerder een 'gevoel' is dan een concreet politiek programma.

¹⁰ Anscombe (1961) passim: het pacifisme zou het onderscheid tussen het doden van schuldigen en onschuldigen vergeten omdat het bij voorbaat alle vormen van doodslag veroordeelt. Tugendhat (1986b) 34 stelt dat het gebod 'gij zult niet doden' hoogstens de status kan hebben van een prima facie gebod, dat door zwaardere morele overwegingen kan worden overtroffen. Weiss (1942) 482 bespreekt het zogenaamd cynisch pacifisme, dat slechts oog zou hebben voor de intrinsieke waarde van ieder mens, en noemt het 'onwordly'.

¹¹ Bijvoorbeeld Scheler (1974). Voordat hij het pacifisme in vormen onderverdeelt geeft hij een algemene omschrijving van het pacifisme waarin dit element sterk naar voren komt. Hij omschrijft het als de overtuiging dat ondanks de ellende van de mensheid in het verleden, er toch evolutie in de richting van vrede bestaat. Van den Dungen (1983) 31 omschrijft pacifisten als 'degenen die geloven in de mogelijkheid een universele en blijvende vrede te vestigen, en zich inzetten om de komst ervan voor te bereiden'. Een uitgesproken voorbeeld is Benjamin (1973). Cady (1989) besteedt een heel hoofdstuk aan het succes en de kracht van het pacifisme. Wasserstrom (1970) 91 citeert de 19e eeuwse pacifist Ballou die dit al uitwerkte, de wereld is er door zelfverdediging niets beter op geworden. Govaart (1986-1987) 50 presenteert naast een meer principiële verdediging van het pacifisme ook een legitimatie in deze termen: De schade van geweld verhoudt zich niet tot het positieve resultaat en omdat geweld tot tegengeweld leidt lost het niets op.

¹² Het gegeven dat een discussie over feitelijke omstandigheden de morele inzet onder tafel kan doen verdwijnen komt ook zeer duidelijk naar voren in discussies omtrent de leer van de rechtvaardige oorlog. Toepassing van de

leer nodigt uit tot discussie over inschattingen van situaties. Er moet immers bepaald worden in hoeverre in een bepaalde situatie is voldaan aan de criteria die in de leer vervat liggen. Dit kan leiden tot misbruik van de leer. Zo stelt Kunkel (1983) 502 uitdagend dat een slim politicus altijd wel criteria in zijn voordeel weet te interpreteren. In de discussie over empirische omstandigheden dreigt de oorspronkelijke bekommernis om matiging en reductie van het geweld naar de achtergrond verschoven te worden. Zo is in het nucleaire tijdperk de leer door velen gebruikt om verzet tegen aanwending van gewelddadige middelen te rechtvaardigen. Geen enkel doel zou het uitbreken van een alles- en iedereen vernietigende oorlog wettigen. De discussie over deze stellingname werd sterk bepaald door inschattingen omtrent (de waarschijnlijkheid van) een kernoorlog. Aldus leidt de vraag naar de morele legitimatie van een kernoorlog maar al te vaak tot twistgesprekken over mogelijkheden en beperkingen van wapensystemen. Deze discussie heb ik uitgebreider weergegeven in Becker (1988). Tugendhat (1986a) maakt dit probleem mooi zichtbaar wanneer hij alle feitelijke aannames van de tegenstander accepteert en zo uitkomt op de morele positie van degene die de komst van nieuwe wapensystemen weigert. Liever de mogelijkheid waarvan de waarschijnlijkheid iets groter is en die een groot kwaad met zich meebrengt (overheersing door de vijand) dan de mogelijkheid waarvan de waarschijnlijkheid weliswaar niet zo groot is maar die wel het ergst denkbare kwaad in zich draagt (het uitbreken van een kernoorlog).

13 Zo is er de verleiding het pacifisme van Ghandi in utilistische termen te beschrijven als een tactiek, een politiek strategisch middel. Mensen die dat doen maken de principiële inzet waarmee Ghandi de omstandigheden tegemoet treedt onderdeel van een calculatie. Ze suggereren dat hij geweldloosheid als tactiek beschouwt, hij maakt er gebruik van omdat het effectief was en zou ervan afgezien hebben wanneer het niet meer effectief zou zijn. Bijvoorbeeld Weiss (1942) 483. Dit doet absoluut geen recht aan Ghandi's pacifisme. Vanwege zijn hindoeïstische achtergrond beschouwt Ghandi geweldloosheid als uitwerking van een algemeen, de kosmos regulerend principe, 'ahimsa' is voor hem de basiswet van het universum. De mens moet zich allereerst geestelijk reinigen, de geweldloosheid na training eigen maken en deze in zijn hart meedragen. De goede geestesgesteldheid zal zich uiten in daden tegenover de medemens. Politieke actie en spiritualiteit zijn zo onlosmakelijk verbonden. Geweldloosheid is voor Ghandi dus een houding, die het leven van de mens tot in zijn diepste wortels bepaalt. Het kan onmogelijk als instrument dienen om iets anders te bereiken, omdat het de essentie van het leven uitmaakt. Nu bezat Ghandi wel een sterk vertrouwen in de goede afloop. Daden die de kosmische ordening weerspiegelen zullen uiteindelijk effect sorteren. Dat betekent echter niet dat zijn pacifisme is op te vatten als middel om bepaalde doeleinden te bereiken. Primaar staat dat de mens vanuit zijn overtuiging (en niet vanwege de verwachte gevolgen) moet leven. Ook wanneer geweldloosheid (tijdelijk) geen effect sorteert, moet eraan vastgehouden worden. Zie ook Mouw (1985) 107: 'the real debate is, properly understood, about the most fitting strategies for peace-making'. Wanneer Teichman (1986) 7 spreekt van 'goal directed pacifism', schetst hij ook het pacifisme als tactiek. Zeer duidelijk speelt dit probleem bij Benjamin (1973) passim.

14 Regan (1972) 80-81: 'it is a greater evil to use force than to make additional force possible by refusing to use it'.

15 Een dergelijke formulering is aan te treffen bij Tugendhat (1986a), die het pacifisme gezindheidsethisch formuleert. Hiertoe neigen ook Paskins & Dockrill (1979) 112-113. Zo ook Cady (1989) 40, die eerst aangeeft dat pacifisten zich distantiëren van het middel-doel schema dat het rechtvaardige oorlogsdenken kenmerkt en het van hieruit omschrijft als categorisch verbod te doden. Van een omschrijving van het pacifisme als positie die uitgaat van een categorisch verbod te doden gaat ook Narveson (1979) uit. In dit artikel, dat tot een stroom van reacties heeft geleid, valt Narveson de pacifist aan omdat deze door zijn categorisch verbod te doden zichzelf en daarmee zijn positie niet kan verdedigen.

16 Zo stelt de voormalige 'Wet Gewetensbezuarden Militaire Dienst', jurisprudentie ad artikel II dat om voor erkenning in aanmerking te komen, het niet noodzakelijk is dat de aanvrager 'het gebruik van alle middelen van geweld onder alle omstandigheden' afwijst. Voldoende is, dat hij 'het georganiseerde geweld van het Nederlandse leger wegens het massale en anonieme karakter' afwijst. Er wordt, wellicht ten overvloede, aan toegevoegd dat niet vereist is dat men 'het gebruik van geweld op individuele basis in incidentele gevallen (bv. in noodweersituaties)' afwijst. Teichman (1986) 2-3 noemt het verzet tegen oorlog als gemeenschappelijk kenmerk van de heterogene verschijningsvormen van het pacifisme. Hij omschrijft het pacifisme als 'a set of theories or beliefs which have as common feature opposing to war'. Van Iersel & Spanjersberg (1993) 52 stellen dat het pacifisme sterk is gegroeid ten gevolge van de ontwikkeling van nationale staten en de ontwikkeling van de dienstplicht. Paskins & Dockrill (1979) 105 komen tot een definitie van het pacifisme waarin het verzet tegen oorlog centraal staat: 'Pacifists are frequently seen by other people as being opposed to violence while understanding themselves as opposed to war, with a great deal of consequent mutual incomprehension', zie ook 121. Ook is het verzet tegen oorlog als essentieel onderdeel van het pacifisme uitgewerkt door Miles (1984), Cady (1989) hoofdstuk II en III.

passim Peperzak (1974) omschrijft de morele motivatie van de dienstweigeraar sterk vanuit de gruwelen van het moderne oorlogsgeweld. Het moreel problematische van de moderne oorlogsvoering wordt besproken in hoofdstuk II van Walzer (1977).

17 Walzer (1977) 28 omdat deze structuur op zich al als vorm van geweld is te beschouwen zeggen pacifisten over de soldaat 'he is forced to use force'. Cady (1989) 62 bespreekt grootschaligheid en anonimiteit, de voormalige 'Wet Gewetensbezwaarden Militaire Dienst' wijst vooral op het laatste met de formule 'vanwege het anonieme en massale karakter ervan'.

18 Paskins & Dockrill (1979) 114, 118-119. Deze stelling wordt bevestigd door de verhalen van oud-soldaten zoals die zijn opgetekend door P. Hartl (1991). De soldaten ervoeren zichzelf als onderdeel van een oorlogsmachine die ze geheel niet overzagen. Het leidde tot het verdwijnen van iedere vorm van verantwoordelijkheidsbesef.

19 Dit bezwaar tegen het oorlogsgeweld wordt besproken door Miles (1984), Walzer (1977) 23.

20 Ihara (1978) 370 spreekt van 'commitment or dedication'.

21 Holmes (1971) 128 'the question whether a christian can commit acts of violence cannot be separated from crucial questions about the kinds of lives we are called to live'. Hauerwas (1985) 101 spreekt van 'a way of life'.

22 In handleidingen van geweldloze weerbaarheid wordt dit sterk benadrukt. Zie bv. Seeley (1985) passim.

23 Bv. Van Iersel & Spanjersberg (1993), nota bene een studie over vredeseducatie, 51 'onder pacifisme verstaan wij de aanvaarding van een categorisch verbod inzake het doden van mensen in een oorlog.' Overigens noemen ze vervolgens wel het prudent pacifisme, dat op realisering van positieve waarden is gericht. Teichman (1986) 4 noemt, nadat hij de heterogeniteit in het pacifisme heeft benadrukt, als gemeenschappelijke noemer 'tegen geweld zijn'. De band tussen universalisme en negativiteit is zeer sterk zichtbaar bij Holmes (1971), die aan de hand van vier posities het gehele spectrum van pacifistische stellingnames pretendeert te bespreken. Deze zijn echter wel alle vier negatief geformuleerd en kunnen in principe alle universeel toegepast worden. Zie ook de hierboven gegeven definities van Govaart en Van den Dungen.

24 Inderdaad doelt men met vrede dikwijls op een situatie waarin geen geweld voorkomt. Cfr. Van der Wal (1983) 174. 'Het lijkt geen twijfel dat dit zogenaamde negatieve vredesbegrip een juiste weergave biedt van de wijze waarop dikwijls over vrede gesproken wordt. Toch dringt zich steeds weer de gedachte op dat dit een minimalistische opvatting is van wat vrede in eigenlijke zin is.' Cady (1989) 77 wijst erop dat allereerst een beeld van positieve vrede ontbreekt.

25 Een dergelijke omschrijving is te vinden bij Ryan (1983).

26 Govaart (1986-1987) 51, Ihara (1978) 370.

27 Term ontleend aan Peperzak (1974) 40.

28 Deze motivatie wordt ingebracht door Kellenberger (1987) 132 tegen Anscombe (1961), wanneer deze het pacifisme van wereldvreemdheid beticht.

29 Peperzak (1971) werkt uit dat het verschil tussen de theoretische vaststelling van het algemene en de persoonlijke gewetensbeslissing een ander verschil is dan dat tussen algemene regel en concrete toepassing.

30 Cady (1989) 54 duidt kort de mogelijkheid aan van een nieuwe ethiek tegenover een ethiek die gebaseerd is op abstracte voorschriften, die hypothetisch geformuleerd is en/of op rechten en plichten van autonome individuen is gebaseerd staat een ethiek van narrativiteit, contextualiteit, verantwoordelijkheid en zorg. Hauerwas (1985) 102 'Put in the language of philosophical ethics I am suggesting that pacifism is much closer to an ethics of virtue than to those positions that tend to limit ethics to questions concerning the justifications of decisions'.

31 MacIntyre (1981).

³³ Zie bv. Van Iersel & Spanjersberg (1993) 39, Scheler (1974) houdt een pleidooi voor 'eeuwige vrede', omschrijft dit als positieve waarde, maar legt nergens uit waaruit die vrede bestaat. In een voetnoot p 20 komt hij nog het dichtst bij een dergelijke uitleg: vrede zou een ontologisch begrip zijn, een harmonie, en van daaruit een psychologisch begrip, een gevoel voor harmonie, zoals gezegd definieert Govaart (1986-1987) het pacifisme vanuit een positief vredesbegrip.

³⁴ Van Dommelen (1989) presenteert een overzicht waarin hij aangeeft dat in Oosterse talen vooral innerlijke harmonie en in Westerse talen vooral de idee van rechtvaardigheid doorklinkt.

³⁵ Scheler (1974) komt, als gevolg van zijn niet duidelijk omschreven vredesbegrip, inderdaad tot een breed scala van 'pacifisten'. Zowel religieus pacifisme, het boeddhistisch pacifisme, het volkenrechtelijk pacifisme als het pacifisme van koopmannen die vanwege motieven die zuiver op eigenbelang gebaseerd zijn vrede willen, kunnen eronder geschaard worden, ook aanhangers van de gedachte van de eeuwige vrede op een wijze die Kant schetst: vallen eronder.

³⁶ Hobbelen & Wecke (1988) 14, Conley (1985) 249, Cady (1989) 13, Peperzak (1986-1987) 85 geeft aan dat een 'missionair ideaal' met 'strijdhaftigheid' samengaat, de suggestie betreffende de etymologie is van Cady (1984) 173. Hij wijst erop dat het woord 'pacifisme' is afgeleid van 'pax facere', hetgeen op een activiteit duidt. De pacifist is actief omdat hij het geweld waarmee hij tegemoet wordt getreden bestrijdt.

³⁷ Ontleend aan Peperzak (1986-1987) 87.

³⁸ Peperzak (1986-1987) 85 omschrijft het extreem pacifisme als te 'heroïsch' om het alle mensen op te leggen. Ook spreekt hij van een 'heldhaftig getuigenis'. Scheler (1974) omschrijft een bepaalde vorm van pacifisme als 'heroïsch-individueel pacifisme', Murthy (1987) 13 noemt dapperheid in verband met Ghandi, Zahn (1963) 19 omschrijft een geweldloze houding in termen van 'bravery' en vergelijkt de pacifist met de militair: beiden beogen een heroïsche daad op het slagveld.

HOOFDSTUK I

DE STRUCTUUR VAN GOED EN ZINVOL LEVEN

Inleiding

Uit de inleiding is naar voren gekomen dat deontologische en utilistische kaders niet in staat zijn de morele inzet van Tolstojs pacifisme te verwoorden, omdat dit begrepen moet worden als een in positieve termen gestelde overtuiging waar iemand met zijn gehele persoonlijkheid op is betrokken, een overtuiging die direct doorwerkt in het handelen. Een studie naar de moraliteit van Tolstojs pacifisme dient allereerst de aard van een dergelijke overtuiging en de manier waarop zij door het individu wordt beleiden nader te bezien. Op grond waarvan gelden in een dergelijke overtuiging handelingen als goede handelingen? Wat betekent het dat het individu zich erdoor laat leiden? Op welke wijze zijn verstand en gevoel in deze overtuiging op elkaar betrokken? En waaraan ontleent het individu deze overtuiging?

Om deze vragen te beantwoorden beschouwen we in dit hoofdstuk eerst een aantal werken waarin Tolstoj aangeeft op grond waarvan hij menselijke activiteiten als goede en waardevolle activiteiten beschouwt. Zijn pacifisme komt hierbij nog niet direct ter sprake. Het gaat erom in algemene zin Tolstojs visie op goed handelen aan te geven. Pas in de volgende hoofdstukken zal duidelijk worden gemaakt op welke wijze het pacifisme in de geschetste structuur van een waardevol leven past.

Na de bespreking van Tolstoj onderzoeken we de mogelijkheid diens visie te articuleren in termen van het begrip van goed handelen zoals dat in de deugdethiek van Aristoteles centraal staat. Vanuit de verschillen tussen Aristoteles en Tolstoj die hierbij naar voren treden is het mogelijk te komen tot een bespreking van de wijze waarop Thomas van Aquino in het onderzoek betrokken moet worden.

1.0 Tolstoj

1.1 De zoektocht naar de zin van het leven

Tolstojs pacifisme grondt in een visie op goed en zinvol handelen waartoe hij kwam nadat hij een grote geestelijke crisis had doorgemaakt. In het autobiografisch essay *Een Biecht*¹ doet hij er verslag van hoe deze crisis ontstond en hoe zij eindigde. Tolstoj verhaalt hierin dat hij, op het hoogtepunt van zijn roem, erover dacht vrijwillig uit het leven te stappen omdat hij dit niet de moeite waard achtte. Iedere keer wanneer hij op het punt stond een activiteit te ondernemen, kon hij slechts op gebrekkige wijze de vraag beantwoorden waar de betreffende activiteit goed voor

was. Het gangbare antwoord op deze vraag luidde dat de betreffende activiteit nut zou bezitten voor een andere activiteit. Dit antwoord, zo ervoer Tolstoj, volstond niet. Het suggereerde dat mensen niet echt betrokken zijn bij de handelingen die ze verrichten.

Tolstoj adstrueert dit met zijn schrijverschap. Na de publicatie van romans die hem tot een beroemd auteur hadden gemaakt, was bij hem het besef gegroeid dat zijn schrijven werd gemotiveerd door het geld en de roem die het hem bracht.² De activiteit zelf ('goed schrijven') droeg voor hem geen enkele waarde in zich. Zij was louter een middel tot iets anders. Deze houding was en is niet uitzonderlijk, zo verzucht Tolstoj. De activiteit van vele schrijvers is niet ingegeven door de motivatie goed te schrijven, zij wordt slechts verricht om roem en geld te verwerven. Het betekent dat ze niet oprecht begaan zijn met hetgeen ze schrijven. En wanneer mensen activiteiten niet verrichten omdat ze deze als goed beschouwen maar omdat ze gericht zijn op uitwendige resultaten draagt de handeling zelf geen waarde in zich voor degene die haar verricht. Het is niet meer dan logisch dat na verloop van tijd de ervaring van zinloosheid zich opdringt.

Er moest daarom een ander soort antwoord zijn, een antwoord dat de waarde van de activiteit zelf betrof. De vraag naar het waardevolle in het leven nam zo de vorm aan: 'is het mogelijk dingen omwille van henzelf te doen?' Pas wanneer deze vraag was beantwoord, zou het leven de moeite waard zijn. Het ging daarom om 'de echte vraag van het menselijk leven'.³

In *Een biecht* onderneemt Tolstoj een poging het kenmerkende van een waardevolle activiteit in zuivere vorm te omschrijven. Hoe gaat het in zijn werk wanneer een mens tot handelen komt door iets dat voor hem van waarde is? Altijd geldt dat een concrete zaak hem motiveert. Tolstoj concludeert hieruit dat het antwoord op de vraag hoe te leven niet is te ontleen aan theoretische verhandelingen. De kennis die de natuurwetenschappen leveren kan daarom niet van belang zijn voor het onderzoek naar hetgeen de moeite van het leven waard is, evenmin als grootse filosofische systemen, die met hun abstracte begrippen vervreemd zijn van de mens die antwoord zoekt op de vraag hoe te leven. Het antwoord moet in de concrete levenservaring gezocht worden.

Dit betekent dat we de meningen en opinies van mensen nader moeten bezien. Daarbij moeten we ervoor waken de heersende opinies over goed leven direct over te nemen. Dat zou conformisme zijn en het gaat er juist om dat we zelf tot de ervaring van waardevolheid komen. Bovendien is niet gezegd dat de heersende meningen de beste zijn. We moeten die meningen achterhalen die van belang zijn voor een zinvol leven. Tolstoj erkent dat het moeilijk is ware van valse meningen te onderscheiden wanneer er geen aan de menselijke meningen uitwendig criterium voorhanden is. Toch is het mogelijk tot een schifting te komen: de overtuigingen die in de loop van de tijd stand hebben gehouden, kunnen meer aanspraak maken op juistheid. Zij

hebben immers gedurende een langere periode hun waarde bewezen bij het streven in leven te blijven.⁴

Het is niet moeilijk in te zien, dat deze overtuigingen vooral aanwezig zijn bij een bepaalde groep mensen: de grote massa van arme lieden. Voor hen is het mogelijk geweest onder de zwaarste omstandigheden in relatieve tevredenheid te leven. Nader onderzoek leert volgens Tolstoj dat de kracht waardoor deze mensen zich in leven houden niet grondt in een egoïstisch streven naar zelfbehoud, zij bestaat uit 'de menselijke idee van goed en kwaad'.⁵ Deze mensen zijn in staat het leven vol te houden omdat ze iedere zaak tegemoet treden vanuit de vraag of het om een goede of slechte zaak gaat. Iets dat ze als goed beschouwen proberen ze te realiseren en iets dat ze als slecht beschouwen proberen ze tegen te gaan. Om deze actieve houding te praktiseren is een besef van waarden en normen nodig. Dit bezitten deze mensen, zo stelt Tolstoj, omdat ze geworteld zijn in een traditie.

De korte omschrijving die Tolstoj van de levenskracht presenteert roept vragen op. Op welke wijze komt een mens tot de levenskracht, en hoe werkt deze door in het concrete handelen? Welke plaats kent Tolstoj toe aan egoïstische drijfveren? In de loop van de komende hoofdstukken komen we tot een uitgebreid antwoord op deze vragen vanuit de wijze waarop de levenskracht zich bij de pacifist manifesteert. Hiervoor is echter eerst antwoord vereist op de meest elementaire vraag: wat betekent het dat het individu waarden en normen als de zijne ervaart? Omdat Tolstoj een conformistische houding veroordeelt, kan de gebondenheid aan de traditie niet betekenen dat het individu zich klakkeloos overgeeft aan de traditie. Hoe komt het individu dan wel tot zijn waarden? Antwoord op deze vraag heeft Tolstoj vooral gegeven in schetsen van mensen die een conformistische houding van zich aflegden en kwamen tot een goede levenswijze. We bespreken drie van deze schetsen: de roman *Opstanding* en de verhalen *De Dood van Ivan Iljitsj* en *Vader Sergius*.

1.2 Oprechte betrokkenheid op het handelen

De hoofdpersonen van de besproken werken zijn allen afkomstig uit de aristocratie, in het tsaristische Rusland de machtigste groepering. Bij elk van hen dringt zich de ervaring op dat leven volgens de conventies niet voldoet. Zij komen vervolgens tot een andere levensoriëntatie en ontwikkelen moreel voortreffelijke eigenschappen. Het is dus in het verzet tegen de sociale omgeving dat zij goede daden verrichten. Nechoeljow uit de roman *Opstanding* leidt aanvankelijk een leven als adellijke jongeman, dat hij de rug toekeert wanneer hij de slechtheid ervan heeft ingezien. Vader Sergius lijkt aanvankelijk voorbestemd om binnen de salons van Petersburg en Moskou een bekende persoonlijkheid te worden maar in zijn zoektocht naar het goede leven raakt hij daar steeds verder van verwijderd. Kenmerkend voor de bekering van Ivan Iljitsj is, dat hij de slechtheid van zijn bestaan als vooraanstaande persoon in de maatschappij inziet. Voor

meer inzicht in de ervaring die deze personen opdoen is het noodzakelijk hun ommekeer nader te bezien.

Het verhaal *De Dood van Ivan Iljitsj* is te lezen als uitwerking van één alinea in *Een Becht*. In deze alinea vergelijkt Tolstoj zijn persoonlijke crisis met een dodelijke ziekte waaraan aanvankelijk geen aandacht wordt besteed omdat de symptomen nauwelijks gevoeld worden. Het lijden neemt echter toe en op een gegeven moment moet de zieke het onvermijdelijke onder ogen zien en raakt hij daardoor geobsedeerd: hij zal sterven.⁶

De hoofdpersoon van het verhaal, Ivan Iljitsj, leidt een perfect leven volgens de in hogere kringen geldende normen, waarden en conventies. Hij kent te allen tijde zijn plaats in de maatschappij en gedraagt zich daarnaar. In al zijn handelingen richt hij zich naar de geldende standaard, zodat hij ook inderdaad een vlekkeloze carrière maakt. Maar die perfectie getuigt, zo laat Tolstoj op magistrale wijze tussen de regels door blijken, van grote nietszeggendheid. Het sterkst komt dit naar voren in zijn huwelijk. Daar waar iets verwacht wordt van de mens Ivan Iljitsj, en niet van het in-de-maatschappij-functionerend-wezen Ivan Iljitsj, schiet hij schromelijk tekort. Slechts in het gezamenlijk inrichten van het nieuwe huis kunnen man en vrouw het voor korte tijd goed met elkaar vinden. Maar dan ook alleen omdat zij zich daarbij volledig conformeren aan de heersende normen en waarden.

Aan dit leven komt een eind wanneer Ivan Iljitsj ziek wordt. Hij gaat zich bezinnen op het leven dat hij geleid heeft en komt tot inkeer. Plots is datgene wat tot voor kort 'de' dood was, en ver van hem af leek te staan, geworden tot 'zijn eigen' dood. Daarmee ervaart hij, voor het eerst, zijn leven als daadwerkelijk zijn eigen leven; de eindigheid van het leven confronteert hem met de eigenheid van zijn leven. Zoals de pijn die hij voelt zijn pijn is, die niemand hem af kan nemen, zo is zijn leven zijn leven, waarvoor hij alleen de verantwoordelijkheid draagt.

Iljitsj komt tot het besef dat hij helemaal niet tevreden kan zijn over zijn levenswijze, ook al is die volgens alle criteria in de maatschappij correct geweest. Dit besef is niet ingegeven door de ontdekking dat hij bepaalde dingen verkeerd heeft gedaan of verzuimd heeft bepaalde zaken te doen. Tolstoj spreekt nergens van berouw van Ivan Iljitsj over concrete wandaden. Hij schrijft bijvoorbeeld niet, dat de rechter tot inkeer komt omtrent de vele doodvonnissen die hij heeft uitgesproken.

Het problematische van het leven van Ivan Iljitsj is aanwezig in alles wat hij deed, het betreft diens conformistische manier van leven. Dat maakte dat het leven voor hem één grote leugen was die, zo schrijft Tolstoj, 'leven en dood had omsluiert'. De conventies hadden de waarheid van leven en dood verborgen gehouden, omdat in de activiteiten die doorgingen voor correct het leven zich niet in ware gedaante had voorgedaan. Het was een 'leeg' leven omdat niets door Ivan Iljitsj als de moeite waard werd ervaren en hij zich nooit als persoon ergens echt voor had ingezet.

De persoonlijke betrokkenheid van het individu op zijn leven is ook het thema van *Vader Sergius en Opstanding*. In beide werken komt de hoofdpersoon tot een bezinning, waarin hij zich ervan bewust wordt dat hij de dingen die hij tot dan toe gedaan had nooit vanuit eigen overtuiging verrichtte. Vervolgens gaan de hoofdpersonen op zoek naar een leven dat ze als beter ervaren. In *Opstanding* vormt een dergelijke bezinning bij Nechoeljow het scharniermoment van het boek. Bij vader Sergius doet zich deze beweging meerdere keren voor. Iedere keer wanneer hij tot zaken wordt aangezet onder invloed van andere mensen voelt hij onvrede met zijn leven. Wanneer hij bijvoorbeeld als kluizenaar bemerkt dat zijn motivatie om anderen te genezen erin ligt dat hij bewondering oogst, vlucht hij weg uit zijn grot en gaat hij op zoek naar een activiteit die hij zelf goed acht. Daarmee laat hij velen ongelukkig achter, die geen hoop op genezing meer hebben. Hij wil zich echter niet laten leiden door de verlangens van andere mensen, hij wil daden verrichten die door eigen overtuiging zijn ingegeven.

Kenmerkend voor de veranderde oriëntatie is dus, dat de hoofdpersonen zich oprecht en met totale overgave richten op een activiteit die ze waardevol achten. Wanneer Ivan Iljitsj inziet dat hij dit in zijn leven nooit gedaan heeft, voelt hij dat het hem in zijn leven aan het wezenlijke ontbroken heeft. Vader Sergius onderzoekt allerlei activiteiten vanuit de vraag of hij zich er volledig op kan richten; Nechoeljow ervaart het dienen van Maslowa als zo'n activiteit en hij stelt alles in zijn leven in dienst ervan. In schril contrast met de hoofdpersonen staan de adellieden, die een dergelijke betrokkenheid volledig ontberen. Geen enkele waarde zijn ze bereid te verdedigen en ze missen de persoonlijke gerichtheid op iets wat de moeite waard is. Ze komen slechts tot hun oordelen omdat deze in de kringen waarin ze verkeren als goed gelden. Het leidt tot gekunsteld en onoprecht handelen.

De hoofdpersonen komen dan ook in zelfstandigheid tot deze betrokkenheid. Dat wil zeggen, iedere keer vindt de bezinning plaats naar aanleiding van bepaalde gebeurtenissen, (bij Ivan Iljitsj zijn naderende dood, bij Nechoeljow de aanblik van de prostituee Maslowa, bij Vader Sergius de geforceerde genezing van een boerendochter en bij Tolstoj zijn grote roem als schrijver) maar zij wordt telkens vanuit de persoon zelf gegenereerd en door de persoon zelf voltrokken. De bezinning vindt plaats op momenten waarop de hoofdpersonen zich letterlijk en figuurlijk hebben verwijderd van hun omgeving. Ivan Iljitsj is door zijn ziekte niet meer in staat met de omgeving te praten. Bij Nechoeljow vindt het voornaamste moment van bezinning plaats op één van de eerste ogenblikken in het boek waarin hij wordt beschreven in een situatie waarin hij alleen is. Vader Sergius komt tot het besef dat zijn leven als genezer niet goed is wanneer hij zich alleen in zijn grot bevindt. Op deze momenten worden zij persoonlijk geraakt door een waarheid en maken zij zich deze eigen, zodat ze oprecht betrokken zijn op de waarde van hun handelingen.

Het individuele karakter van deze betrokkenheid drukt Tolstoj ook uit met religieuze termen. Het boek waarin hij getuigenis aflegt van zijn inzet draagt de titel *Een Biecht*. Tolstoj

duidt datgene waardoor het volk zich altijd in leven heeft weten te houden aan met de term 'geloof'. Het geschrift waarin hij zijn levensideaal uiteenzet, een geschrift dat in het volgende hoofdstuk wordt besproken, is getiteld *Mijn Geloof*. Ook in de roman en de verhalen is het religieuze vocabulaire aanwezig. Tolstoj duidt er de ontdekking van de levenskracht bij de hoofdpersonen aan met termen als 'het Goddelijke in zichzelf ontdekken' en schrijft dat de inkeer van Ivan Iljitsj is ingegeven door 'de stem van zijn ziel'. Hij beoogt echter niet zich met deze termen in te voegen in de kerkelijke traditie, een traditie waarin volgens hem de gedachte centraal staat dat de mens wordt aangezet tot goed handelen door een Goddelijke macht. Tolstoj geeft juist blijk van sterke afkeer van gevestigde vormen van religie-beoefening, die hij met zijn scherpe pen als schijnheilig beschrijft. Binnen de religieuze instituties zijn mechanismen werkzaam waardoor de individuele gerichtheid op goed handelen wordt belemmerd. Het voornaamste mechanisme is, dat binnen de Kerk sterke nadruk ligt op beleving van spiritualiteit en religieus geïnspireerde contemplatie, die volgens hem door mensen worden gebruikt als voorwendsel om niet praktisch te hoeven handelen. Bovendien leidt deze nadruk tot onzinnige voorrechten voor een beperkte groep mensen. Zo schetst Tolstoj in *Opstanding* een priester bij wie het pompeuze vertoon van uiterlijke waardigheidsteken innerlijke leegte moet verhullen. De relatie tussen de hoogste levenskracht en de handelende mens mag niet bemiddeld worden door schijnheilige priesters; zij moet direct plaatsvinden. Het felle verzet tegen het instituut Kerk gaat ermee samen dat de religieuze begrippen op een afwijkende wijze gehanteerd worden. Zo zet Tolstoj in *Een Biecht* meerdere keren uiteen dat geloof voor hem een niet rationeel uit te leggen levensenergie inhoudt, de bereidheid en de kracht om het leven aan te gaan. 'To know God and to live is one thing'.⁷ Het begrip 'biecht' heeft geen betrekking op het sacrament dat door een kerkelijke autoriteit wordt voltrokken. Het duidt aan dat het individu tegenover zichzelf (en de macht die het in zichzelf ervaart) verantwoording aflegt van het goede handelen. Hij ervaart in zichzelf de aandrang het leven te veranderen, een aandrang die hij niet rationeel kan verantwoorden maar die hij ook niet hóeft te verantwoorden. Het enige wat hij moet doen is eraan gehoorzamen. In deze gehoorzaamheid ontwikkelt de mens zich tot een moreel volwassen persoonlijkheid. Het religieus vocabulaire duidt dus op krachten die het individu in zichzelf ervaart.

1.3 Balans

Volgens Tolstoj is handelen pas goed wanneer het voortvloeit uit een oprechte bekommernis om een zinvol leven te leiden. Al het menselijk handelen wordt vanuit dit perspectief beschouwd. De wijze waarop men mensen aantrekt of afstoot, de wijze waarop men voor de medemens in de directe omgeving zorgt, de houding die men inneemt tegenover sociaal-maatschappelijke vraagstukken, het wordt allemaal gezien vanuit de vraag hoe een goed en zinvol leven te leiden. Dit perspectief is in meerdere opzichten radicaal te noemen. Allereerst omdat het doorwerkt in alle handelingen die de persoon verricht: het gehele leven van de hoofdpersonen wordt erdoor

bepaald. Dat geschiedt bovendien op zeer directe wijze: de hoofdpersonen leggen er in het handelen direct getuigenis van af, op geen enkel moment doen zij er concessies aan. Daarnaast is de betrokkenheid totaal: zij wordt met de gehele persoonlijkheid gerealiseerd. Datgene wat te doen staat, wordt bij de goede mens zowel ingegeven door zowel het gevoel als door het verstand. De liefde tot het goede en het ware die in het hart schuilt, gaat hand in hand met de kracht van het verstand.

Door dit perspectief centraal te stellen distantieert Tolstoj zich van voorname theorieën over de gronden waarop handelingen als goede handelingen zijn te rechtvaardigen. Goed handelen is niet te bereiken door een regel na te volgen waarvan (op puur verstandelijke manier) is vastgelegd dat zij algemeen juist is. Handelingen zijn ook niet goed omdat ze leiden tot (nuttige of voordelige) resultaten. Goed handelen betekent dat iemand met de gehele persoonlijkheid gericht is op het realiseren van een zaak, waarbij de oprechte gerichtheid op de waardevolheid van de zaak direct naar voren komt. Dat betekent natuurlijk niet dat voorschriften, verstandelijke vermogens en gerichtheid op succes helemaal geen rol zouden spelen. Verstandelijk inzicht speelt als motiverende kracht zeker een rol.⁸ En voor Nechoeljew en Vader Sergius geldt dat zij concrete successen boeken. Deze elementen zijn echter ondergeschikt aan het essentiële moment van goed handelen: de persoonlijke preoccupatie met de vraag of datgene wat gedaan wordt wel van waarde is.

De wijze waarop Tolstoj de individuele betrokkenheid beschrijft roept echter de vraag op of deze wel gepraktiseerd kan worden binnen datgene wat Tolstoj in *Een Biecht* noemt als bron van goed handelen, de traditie. Bij de drie besproken hoofdpersonen is het niet de macht van de traditie waardoor ze tot de ervaring van de levenskracht komen. Voor ieder van hen geldt dat juist wanneer hij afstand neemt van zijn omgeving hij een drang ervaart die hem tot goed handelen aanzet. Wanneer Tolstoj zeer sterk benadrukt dat de hoofdpersonen tot goed handelen komen doordat zij op zichzelf zijn teruggeworpen mag de kritische vraag gesteld worden of er geen spanning bestaat tussen goed handelen en leven in de gemeenschap.

Nu is Tolstoj van mening dat de conventies van de adellieden geen traditie in ware zin zijn maar een gecorrumpeerde traditie vormen, die geen bron van goed handelen kan zijn. In *Een Biecht* spreekt hij over de traditie van het gewone volk. Het is met mensen uit deze laag van de samenleving dat Tolstojs hoofdpersonen contact zoeken nadat ze de ommekeer hebben doorgemaakt. Deze is dus niet ingegeven door de traditie. Eerder is ze ingegeven door een kracht die in de persoon zelf schuilt. Met behulp van het religieus vocabulaire omschrijft Tolstoj de ommekeer als ontdekking van iets dat in de persoon aanwezig is. Hoe verhoudt zich deze eigenschap van de hoofdpersonen tot een leven vanuit tradities van een gemeenschap? Is het wegnemen van het bezwaar van het conformisme niet gebeurd in een schets van een levenswijze die onmogelijk in een gemeenschap is te realiseren?

In het verlengde van deze vragen zijn er vragen te stellen omtrent Tolstojs wijze van bewijsvoering. Omdat Tolstoj zich buiten gangbare theoretische kaders plaatst, kan hij de juistheid van zijn overtuigingen niet bewijzen met vormen van bewijsvoering die in deze kaders gelden. Expliciet geeft Tolstoj dit aan wanneer hij stelt dat het bewijs niet kan bestaan in een afleiding uit algemene principes. Hij bewijst zijn stelling op specifieke manier. Vanuit de overtuiging dat het hem te doen is om iets dat in de concrete levenspraxis is te ervaren verhaalt hij over concrete gevallen van mensen die tot goed handelen komen. In de beschrijving van de levensloop van de hoofdpersonen en de situaties waarin zij terechtkomen doet hij een beroep op de lezer om te herkennen dat het hier gaat om iets dat ook hem aangaat en daarmee te erkennen dat essentiële zaken in het geding zijn. De enige manier waarop Tolstoj de kracht van deze methode aantoonst is, doordat hij haar praktizeert. Hij komt nergens tot een theoretisch onderbouwde verantwoording ervan. Wellicht acht Tolstoj dit niet echt nodig of mogelijk; hij zet zich voortdurend af tegen theoretische verhandelingen. Betekent het dat iedere vorm van reflexie hierover verkeerd is, of is het mogelijk om, zonder in afstandelijke theoretische verhandelingen te vervallen, in reflexieve termen een verantwoording te geven van hetgeen in een dergelijke manier van schrijven geschiedt?

Wellicht is het mogelijk tot verheldering van deze kwesties te komen door de deugdedethiek nader te bezien. Zoals in de inleiding naar voren is gebracht, staan in deze vorm van ethiek modellen van goed leven centraal. Het betekent dat in de deugdedethiek wordt uitgegaan van de mens die probeert zijn leven op een goede manier vorm te geven. Het is te verwachten dat het theoretisch kader van de deugdedethiek mogelijkheden biedt tot een bespreking van de vragen die naar aanleiding van Tolstojs werk zijn gerezen.

2. Aristoteles

2.1 De menselijke betrokkenheid op waarde en het hoogste goed

Aristoteles opent de *Ethica* met de opmerking dat al het menselijk handelen op een goed ('agathon') is gericht. 'Agathon' is een kwalificatie die een waardering uitdrukt. De handelende mens is gericht op iets dat hij van waarde acht. Daarmee introduceert Aristoteles in de eerste zin van de *Ethica* reeds de idee van menselijke betrokkenheid op waarde, een betrokkenheid die bij Tolstoj essentieel voor goed handelen bleek te zijn.

Het feit dat mensen doelen nastreven omdat deze waardevol zijn betekent dat een doel het karakter van waardevolheid in zich draagt. Aristoteles identificeert dan ook het doel ('telos') met het goede ('agathos'). Helemaal in het begin van de *Ethica* stelt hij dat een doel een goed is (1094a18-19)⁹, terwijl hij later aangeeft dat het goed een doel is (1097a 22-23). De identificatie komt er ook in naar voren dat het doel ('telos') het meest volmaakt ('teleion') wordt genoemd,

een opmerking die door de verwantschap van beide Griekse termen zekere vanzelfsprekendheid bezit.

Een kwalificatie die een waardering in zich draagt doet de vraag rijzen naar de fundering daarvan. Waaraan ontlelen de zaken hun waarde, die ervoor zorgt dat ze object van het handelen zijn? Het eerste antwoord dat Aristoteles presenteert bestaat eruit, dat het belang van iedere waarde is ontleend aan een hoger goed. Iedere zaak die het waard is om nagestreefd te worden is dat op grond van dienstbaarheid aan iets anders. De waarde van het zadelmaken is gebaseerd op het belang dat deze vaardigheid heeft voor het paardrijden, dat op zijn beurt waarde ontleent aan de krijgskunde.

Op deze wijze ontstaat een hiërarchie van doelen. Vanwege de hogere waarde zijn hogere doeleinden verkieslijker (1094a16: 'hairêtôtera') en worden de lagere 'omwille van' de hogere nagestreefd. Aristoteles geeft de relatie tussen lagere en hogere doelen aan met de woorden 'charin' (1194a16, 1197a18), 'kata' (1197a31, 1197a34) en vooral 'dia' (1194a18, 1194a21, 1197a27, 1197a32, 1197a33; 1197b1, 1197b2). Het gebruik van 'dia' wordt inzichtelijk wanneer we bedenken dat het gaat om de handelende mens die bepaalde zaken een waarde toekent en zich er vervolgens toe aanzet deze zaken tot stand te brengen, waartoe hij een aantal activiteiten verricht. 'Dia' geeft dus een doelloorzaak aan en is te vertalen met zinsneden als 'met het oog op', 'om te bereiken dat'.¹⁰

Aristoteles geeft echter aan dat de fundering van waardebetrokkenheid van handelingen 'door' een doel niet tot in het oneindige kan doorgaan. Een hoogste goed is nodig, dat zijn waarde niet ontleent aan iets anders maar omwille van zichzelf wordt nagestreefd.¹¹ Wanneer dat niet zou bestaan, zou het menselijk streven niet gefundeerd zijn, het zou 'ijdel en vergeefs' (1094a22: 'kenê kai mataia') zijn. Om tot handelen te komen moet de mens dus een ultiem doel voor ogen hebben, hoe ver dat ook verwijderd moge zijn.¹²

Dit doel bepaalt Aristoteles als 'eudaimonia'. Hiertoe komt hij door de vraag te stellen of de mensen het met elkaar eens zijn over de vraag of er een hoogste goed bestaat, en zo ja wat dat goed zou zijn. De constatering dat, vanwege de aard van het menselijk strevingsleven het hoogste doel moet bestaan, krijgt dus in een verwijzing naar de praktijk van het leven bevestiging en nadere invulling (1095a19).¹³

Wat is 'eudaimonia' en waarom is ze het grootste goed? Zoals gezegd ontleent ze als hoogste doel haar waarde niet aan iets anders. Ze moet in zichzelf de moeite van het nastreven waard zijn. Wat dit betekent brengt Aristoteles onder woorden wanneer hij als essentieel kenmerk van 'eudaimonia' de autarkie (1097b7: 'autarkeia') noemt, waarna hij die autarkie toelicht: een leven is een leven van 'eudaimonia' wanneer er niets aan ontbreekt (1097b16: 'mêdenos endea').

Deze omschrijving van autarkie wordt allereerst op negatieve wijze uitgewerkt. 'Autarkie' betekent niet dat een leven van 'eudaimonia' in kwantitatieve zin de totaliteit van alle

denkbare goederen bevat. In dat geval zou de rijke Croesus de meest gelukkige mens op aarde zijn. Aristoteles maakt dit expliciet wanneer hij aan de stelling dat 'eudaimonia' het meest verkieslijk is in adjectieve betekenis toevoegt 'mê synarithmoumenên' (1097b17). Dit is het participium passivum van 'synarithmeô' dat 'optellen' betekent. Wat Aristoteles met deze omschrijving bedoelt, wordt duidelijk wanneer hij uitlegt wat het geval zou zijn wanneer 'eudaimonia' wel beschouwd zou kunnen worden als 'synarithmoumenên'. Het zou betekenen dat een kleine toevoeging aan de optelsom (waarvan 'eudaimonia' resultaat of onderdeel zou zijn) het tot sterkere volmaaktheid zou brengen, en dat is strijdig met de idee dat 'eudaimonia' autark is.

De autarkie van 'eudaimonia' betekent dus, dat deze niet in dezelfde categorie valt als de goederen die in een optelsom tezamen zijn te brengen, het is niet één daarvan en bestaat ook niet uit het totaal ervan. Wat Aristoteles met deze goederen bedoelt, legt hij op deze plaats niet uit. De omschrijving duidt erop dat het gaat om goederen die als aparte entiteiten te benoemen zijn. Hier vallen materiele goederen onder maar ook uitwendige, concrete resultaten van handelen. Immers, ook deze kunnen bij elkaar opgeteld worden. De negatieve omschrijving van 'eudaimonia' geeft dus aan dat ze niet één particuliere zaak of activiteit is. Daarmee is duidelijk dat 'eudaimonia' een speciale plaats inneemt, niet alleen omdat ze aan de top van de hiërarchie staat maar ook omdat ze van een andere orde is dan de goederen in de hiërarchie.

Aristoteles omschrijft 'eudaimonia' op positieve wijze als 'goed leven en goed handelen' (1095a20 'eu zên kai eu prattein'). Het begrip duidt niet op een concreet goed dat binnengehaald moet worden maar betreft zich op het geheel van handelingen. Wanneer deze een bepaald kenmerk bezitten is sprake van 'eudaimonia' ze moeten goed zijn. Het begrip geeft zo een perspectief weer van waaruit alle handelingen beschouwd en geselecteerd worden. 'Eudaimonia' is als hoogste doel de horizon die alle activiteiten zin en betekenis geeft.¹⁴ Daarin heeft ze een begrenzend werking als regulerende instantie bakent ze de activiteiten af en bepaalt ze hun grens.¹⁵

Dit perspectief wordt gehanteerd door de individuele mens, die als voornaamste zorg heeft op welke wijze hij zijn leven vorm kan geven. Hij kiest bewust voor de waardevolle zaken en de keuze hiervoor ervaart hij nadrukkelijk als zijn keuze om het goede te bereiken.¹⁶ Aristoteles zegt dan ook dat het waarlijk goede onvervreemdbaar eigen is aan de persoon zelf (1095b26 'tagathon de oikeion ti kai dysaphaireton einai'). Deze treedt zaken die zijn levenspad kruisen tegemoet vanuit vaste overtuigingen. Wanneer hij bij het realiseren ervan op weerstand stuit, iets wat onvermijdelijk het geval zal zijn, zal hij zich ervoor inzetten deze te overwinnen. Zo affirmeert hij zich als zelfstandig individu.¹⁷ Dit kan zeker egocentrisme met zich mee brengen, omdat hij er in zijn handelen op is gericht dat hij tot een goed en mooi leven komt.¹⁸ Over de aard van dit egocentrisme en het verschil met egoïsme komen we in hoofdstuk II (paragraaf 2.2) te spreken.

Het begrip dat de individuele beleving van de handeling bij uitstek weergeeft is het begrip 'geluk' ('happiness', 'Gluck', 'bonheur'). Dit wordt dan ook meestal gebruikt als vertaling voor 'eudaimonia'. Het duidt dan niet op een subjectief gevoel van welbehagen waarbij de aard van de verrichte activiteit niet van belang zou zijn. De tevredenheid van iemand die 'eudaimonia' realiseert is niet op te vatten als welbevinden over een willekeurige activiteit die als prettig of aangenaam wordt ervaren. Deze mens is erop uit goed te handelen; voor hem staan zaken op het spel die hij beoogt te realiseren. Hij ervaart van daaruit zijn handelen in meerdere of mindere mate als geslaagd en komt op grond hiervan tot een gevoel van voldoening en tevredenheid.¹⁹ Een vertaling met 'geluk' is alleen terecht, wanneer we bereid zijn de betrokkenheid op de waardevolheid van zaken in dit begrip mee te denken.²⁰

2.2 Balans

Met 'eudaimonia' als centraal begrip presenteert Aristoteles een theoretische uitwerking van de stelling dat het leven vanuit een morele interesse moet worden tegemoet getreden. Hierin komt hij tot een behandeling van een aantal kwesties die we in de bespreking van Tolstoj's werk zijn tegengekomen.

Zowel Aristoteles als Tolstoj gaan uit van de vraag waaraan te verrichten handelingen hun waarde ontleen. Tolstoj doet in *Een Biecht* verslag van de wanhoop die hij voelde toen hij inzag dat het onmogelijk is de waarde van activiteiten uit andere activiteiten te begronden. Ook Aristoteles brengt naar voren dat een activiteit weliswaar nuttig kan zijn voor andere activiteiten maar dat dit niet kan leiden tot definitieve bepaling van de waarde van een activiteit. Omdat zo iets eindeloos doorgaat zouden alle handelingen uiteindelijk 'ijdel en vergeefs' blijken. Daarmee geeft Aristoteles een theoretische verwoording van de ervaring van zinloosheid waarover Tolstoj verhaalt. Aristoteles en Tolstoj komen tot de conclusie dat de mens, om activiteiten als waardevol te ervaren, gericht moet zijn op iets dat de waarde in zichzelf draagt. Daarbij treedt een voornaam verschil naar voren. Centraal voor Tolstoj staat dat mensen in het handelen direct de waarde van de betreffende activiteit ervaren. Aristoteles daarentegen presenteert een hiërarchie van activiteiten, aan de top waarvan één goed van hoogste waarde staat. Dit suggereert dat het hoogste goed voor alle activiteiten van waarde is op dezelfde manier als waarop de zaken binnen deze hiërarchie waarde ontleen aan elkaar. Uit de voorbeelden die Aristoteles noemt, blijkt dat dit doorgaans zo in zijn werk gaat, dat een handeling (bijvoorbeeld het zadelmaken) een concreet resultaat heeft, dat vervolgens gebruikt wordt bij de voorrangigere activiteit (het paardrijden). Analooq hieraan zou het hoogste doel een object zijn dat ontstaat als uitwendig gevolg van de activiteiten in de hiërarchie. Wanneer we nader bezien wat dit hoogste doel is, wordt echter duidelijk dat Aristoteles niet principieel afwijkt van Tolstoj. Het ene goed is 'eudaimonia', dat in alle menselijke handelingen aanwezig is. Dit is mogelijk op grond van het feit dat 'eudaimonia' van een principieel ander karakter is dan andere motivaties waardoor mensen tot handelen

worden aanzet. Zij biedt een overkoepelend perspectief dat het geheel van handelingen en activiteiten stuurt.

Dit perspectief wordt door de individuele mens ingenomen. In zijn presentatie van de zingende interesse benadrukt Tolstoj dat de vraag naar de zin van handelingen wordt gegenereerd vanuit de handelende persoon zelf en alleen door hem beantwoord kan worden. Aristoteles geeft uitgebreid weer dat 'eudaimonia' een eigenschap is van het individu. In de weergave van 'eudaimonia' geeft hij aan dat de betrokkenheid op de waarde van de activiteit onlosmakelijk verbonden is met het individuele welbehagen. Zo leert hij ons iets over het begrip 'geluk'. Iemand is niet zozeer 'gelukkig' te noemen louter vanwege een subjectief welbevinden. Iemand die zich gelukkig waant maar zich er absoluut niet om bekommert of datgene waar hij zich mee bezighoudt (en waardoor zijn subjectief gevoel van welbehagen is ingegeven) wel van enige waarde is, kan niet echt gelukkig zijn.

Daarmee is duidelijk dat Aristoteles, op een meer theoretische wijze, eenzelfde perspectief op menselijke handelingen hanteert als Tolstoj. Wellicht is het mogelijk de vragen die naar aanleiding van Tolstoj's denkbeelden zijn gerezen met behulp van het aristotelisch kader te beantwoorden. Om hier achter te komen bezien we nader op welke wijze bij Aristoteles invulling aan een leven van 'eudaimonia' wordt gegeven.

2.3 De oorsprong van goed leven

Tot welke activiteiten komt een mens die een leven van 'eudaimonia' realiseert? Aristoteles geeft een eerste antwoord op deze vraag wanneer hij stelt dat een leven van 'eudaimonia' een deugzaam leven is. Het Griekse woord voor deugd is 'aretê'. Dit woord betekende oorspronkelijk 'deugdelijkheid' en kon op een veelheid van zaken toegepast worden.²¹ Aristoteles' gebruik van 'aretê' wordt begrijpelijk tegen de achtergrond van zijn overtuiging dat ieder wezen een aanleg bezit die in een groeiproces tot voltooiing kan komen, een gedachte die vooral in *Fysica* en *Metafysica* wordt uitgelegd. Goed handelen is handelen volgens de typisch menselijke activiteit, de activiteit waarin de mens 'deugdelijk' functioneert. De gedachtengang die in het woord 'aretê' schuilt expliciteert Aristoteles wanneer hij het criterium voor het vaststellen van waardevolle activiteiten ontleent aan hetgeen volgens hem de typische activiteit ('ergon') van de mens is. Zoals er een beeldhouwer typerende activiteit ('ergon') bestaat, een activiteit die hem tot een goed beeldhouwer maakt, zo bestaan er ook activiteiten die iemand tot een goed mens maken. De moreel goed handelende mens wordt zich de aanleg die in hem schuilt bewust en legt zich erop toe deze te realiseren. Het begrip 'ergon' moet in deze context niet verstaan worden als betrekking hebbend op een 'functie'. Dat zou suggereren dat menselijk handelen uit automatismen bestaat, hetgeen de persoonlijke inzet van het individu zou negeren. Eerder moet 'ergon' in de *Ethica* vertaald worden met 'taak', 'werk', of 'opdracht'. Het leiden van een deugzaam

leven bestaat eruit, dat de taak die de mens wordt opgedragen, namelijk te leven op een wijze die typisch menselijk is, wordt uitgevoerd.²²

Deze opvatting ligt vervat in Aristoteles' gebruik van het begrip goedheid wanneer hij in de hierboven besproken eerste zin van de *Ethica* stelt dat al het menselijk handelen een 'goed' als 'doel' heeft. Hij duidt daar 'goed' aan met het woord 'agathon', dat als eerste betekenis heeft 'het goede in de zin van wat de natuur als goed laat zien'. In zijn stelling dat menselijk handelen erop uit is een 'goed' te realiseren ligt de gedachte besloten dat in het handelen een de mensen typerende gerichtheid naar voren komt om zich op een bepaalde manier te ontwikkelen.

Aristoteles omschrijft het doel van de handeling echter met nog een andere begrip van goedheid: de deugdzame verricht een handeling omdat deze 'schoon' ('kalon') is.²³ Hiermee bedoelt hij dat de deugdzame zijn handelingen verricht omdat deze in de maatschappelijke omgeving als goed gelden. 'Kalon' werd in het klassieke Griekenland gebruikt als kwalificatie voor een object dat een bijzondere werking uitoefent. In deze werking gaan 'appel' en 'verplichting' met elkaar samen. Het 'schone' spreekt de actor aan en vraagt erom gedaan, geschouwd of genoten te worden. De verplichting en het appel gronden in de denkbeelden over goed en kwaad die binnen de maatschappij leven. 'Kalon' heeft dus niet betrekking op handelingen die door het subject als 'mooi' worden ervaren maar door anderen worden gelaakt (bijvoorbeeld omdat ze het eigenbelang zouden dienen), het heeft betrekking op een handeling die 'goed' is volgens een algemeen aanvaarde norm. Deze norm is verplichtend maar zij leidt niet tot een aan het individu opgelegd gebod. Omdat de schoonheid een appellerende kracht heeft, geldt dat men er in spontaniteit naar neigt. Hiervoor is wel nodig dat men een goede houding heeft ontwikkeld. Dit gebeurt in een proces van training waarin de slechte neigingen gemodelleerd worden.²⁴ De formule dat schoonheid het doel van de handeling is duidt er dus op dat een gevormd persoon op grond van interiorisering van de geldende waarden en normen de waarde van de activiteit zelf ervaart.

Een beschouwing van maatschappelijke denkbeelden over goed en waardevol leven is een aparte discipline met een eigen methode. Het is deze wetenschap die in *Ethica* (en *Politica*) wordt uitgeoefend. Aristoteles omschrijft haar als de wetenschap 'over de menselijke dingen' ('ta anthrôpina') en hij maakt enkele methodologische opmerkingen. In deze wetenschap komt men tot kennis door de concrete levenspraktijk te bestuderen.²⁵ Men gaat er niet uit van in abstracto opgestelde premissen en theorieën maar neemt als uitgangspunt 'to hoti', hetgeen het best te vertalen is met 'de feitelijkheid' (1095b6: 'archê gar to hoti', te vertalen als 'de feitelijkheid is uitgangspunt'). Slechts vanuit concrete gebeurtenissen is antwoord te geven op de gerezen vragen. Daarom zijn de resultaten die in het tractaat vervat liggen slechts te begrijpen door mensen met de nodige levenservaring. Men moet zich dus niet klakkeloos beroepen op de heersende mening. De algemeen aanvaarde opinie is startpunt van een onderzoek, waarin zij een grondige bewerking ondergaat. De studie van het menselijk handelen moet van de levenspraktijk

uitgaan, doorstoten naar de diepste waarden die daarin werkzaam zijn en deze expliciteren, verduidelijken en verfijnen.²⁶

Aristoteles duidt dus op twee manieren een herkomst van de waarden aan die de deugdzame mens realiseert. Deze liggen vervat in de natuurlijke aanleg van de mens en ze zijn aanwezig in de waarden en normen waardoor het (samen)leven van mensen wordt geleid. De benaderingen vertegenwoordigen twee verschillende perspectieven op eenzelfde werkelijkheid, elk met een eigen methode en onderzoekstaal. Enerzijds is er het perspectief dat in *Fysica* en *Metafysica* wordt ingenomen. Daarin wordt in abstracte (en afstandelijke) termen over de mens(elijke aanleg) gepraat. Het is echter niet het perspectief van de handelende mens. Deze is niet iemand die voortdurend een analyse voltrekt van zijn aanleg en vervolgens probeert aan die aanleg te voldoen. Hij stelt zich de vraag wat het leven tot een goed en waardevol leven maakt. Dit perspectief staat in *Ethica* en *Politica* centraal.

Het is Aristoteles' overtuiging dat de beelden van goed handelen die in beide perspectieven vervat liggen met elkaar zijn te verenigen. Wat de mens als van nature aangenaam ('agathon') ervaart zal uiteindelijk blijken samen te vallen met hetgeen in een kritische beschouwing van maatschappelijke conventies als waardevol ('kalon') naar voren treedt. Door de gehele *Ethica* en *Politica* heen presenteert hij datgene wat in de heersende meningen als goed geldt als grondend in een natuurlijke aanleg van de mens. En de aan *Fysica* en *Metafysica* ontleende denkbeelden past hij alleen dan toe op het menselijk leven, wanneer hij ze bevestigd ziet door in de maatschappij levende opvattingen. Zo presenteert hij de stelling dat de mens een 'ergon' heeft in een vraag²⁷, die hij door een beroep op de conventionele opinies bevestigend beantwoordt.

Vanwege het samengaan van deze twee perspectieven is de aristotelische ethiek voor ons toegankelijk en interessant. Een ethiek die alleen gebaseerd is op een teleologisch wereldbeeld is heden ten dage problematisch. Het wordt thans als achterhaald ervaren om opvattingen over goed handelen te baseren op een natuurlijke bestemming van de mens. Dergelijke 'wezensbepalingen' zijn in het verleden historisch bepaalde interpretaties gebleken, en de moderne mens wil bij de bepaling van zijn handelen vrij zijn van dergelijke beelden, die als keurslijf zijn onafhankelijkheid in de weg staan. Voorzover echter de basisgedachten van de aristotelische ethiek ook worden verkregen door gebruik te maken van in de maatschappij levende opvattingen, kan zij in deze tijd als interessant gelden. Het gaat er dan om kritisch te bezien hoe een confrontatie van de waarden en normen van Aristoteles' tijd met onze tijd uitpakt.²⁸ Wanneer we aldus Aristoteles serieus nemen, blijkt wellicht uiteindelijk dat het teleologisch denken ons niet geheel vreemd is. Het verloop van het onderzoek zal hier meer over leren.

2.4 Balans

Na de theoretische verhandeling over de aard van de zingevende interesse geeft Aristoteles aan tot welk soort handelingen de goed levende mens komt. Het gaat om handelingen die beantwoorden aan de aanleg die hij als mens heeft, een aanleg die, mits goed verstaan, bevestiging krijgt in een kritische verwerking van binnen de samenleving heersende meningen over goed leven. Deze opvattingen zijn van betekenis voor beantwoording van vragen die naar aanleiding van Tolstojs werk zijn gerezen.

Aristoteles' overtuiging dat in de meningen der mensen waarheid omtrent goed leven ligt vervat en de methodologische opmerkingen die hieruit volgen kunnen tot beter begrip leiden van hetgeen gebeurt in Tolstojs proza. Hierin worden mensen beschreven die in concrete situaties komen tot bepaling van essentiële zaken. Aristoteles' methodologische uiteenzetting is te lezen als legitimatie van een dergelijke manier van werken. Centraal staat de stelling dat kennis omtrent het goede leven een apart soort kennis is. Zij ligt niet vervat in algemeen geformuleerde wetmatigheden maar wordt bereikt in de bespreking van concrete levensvormen.

De theoretische uitleg over de aard van deze kennis maakt het ook meer aannemelijk dat de waarheid over goed leven in de traditie vervat ligt. Immers, de voortreffelijkheid van concrete levensvormen wordt van generatie op generatie overgedragen. Bij Aristoteles zien we dus een samengaan van de overtuiging dat goed handelen voortvloeit uit individuele betrokkenheid met de overtuiging dat waarden worden ontleend aan de traditie. Dit maakt het mogelijk te komen tot een antwoord op een kritische vraag die naar aanleiding van het isolement waarin Tolstojs hoofdpersonen verkeren is gesteld, de vraag of de individualiteit die in Tolstojs begrip van goed handelen besloten ligt niet op gespannen voet staat met samenleven in een gemeenschap. Aristoteles komt tot een zodanige duiding van het individuele karakter van zin- en betekenisgeving dat inzichtelijk wordt dat dit proces plaats kan vinden binnen een maatschappelijke context. Het individuele karakter ligt hierin dat het de mens te doen is om zijn geluk. Maar hij komt daartoe door zijn waarden en normen aan de omgeving te ontleen en in een opvoeding deugdzaam te worden.

Daarmee presenteert Aristoteles een begrip van individualiteit waarin de tegenstelling tussen willekeur en conformisme wordt overstegen. Het kan daarom verrijkend werken voor het moderne begrip individualiteit. Individualiteit wordt niet opgevat vanuit mogelijkheden om in grote vrijheid naar willekeur te handelen, hier is een begrip van individualiteit in het spel dat niets met willekeur van doen heeft. De individualiteit betekent dat er iemand is die zich geheel richt op iets dat hij van waarde acht, hetgeen geschiedt op grond van inbedding in de gemeenschap. Deze inbedding impliceert een gehechtheid aan traditionele waarden en normen, maar deze gehechtheid verwordt niet tot conformisme. Er is immers een verschil tussen zich in onverschilligheid richten naar hetgeen zich toevallig voordoet, en oprecht betrokken zijn op een

handelen dat ontstaat uit bewuste keuzes en doortrokken is van de overtuiging dat iets waardevols gerealiseerd wordt.

Op nog een andere wijze schetst Aristoteles de herkomst van de waarden die in het handelen worden gerealiseerd. In de begrippen 'aretê' en 'ergon' komt naar voren dat de mens op een bepaalde manier geconstitueerd is, en dat goed handelen betekent dat hiernaar wordt gehandeld. Iemand die dit niet doet, leidt niet een waarlijk menselijk leven. Daarmee verwoordt Aristoteles een gedachtengang die ook in het werk van Tolstoj aanwezig is. Deze schetst mensen die, wanneer ze op zichzelf zijn teruggeworpen, een behoefte voelen om op een bepaalde manier te leven. Een dergelijk gebeuren kan verklaard worden vanuit de aanname dat ieder mens een bepaalde constitutie bezit, een aanleg om tot goed handelen te komen. Ook in de overtuiging dat verhalen een appellerende werking op de lezer hebben komt indirect naar voren dat volgens Tolstoj ieder mens een gerichtheid heeft volgens welke hij moet handelen. Tolstoj gaat ervan uit dat mensen ontvankelijk zijn voor de juiste inzet, en deze ontvankelijkheid is er niet op grond van een gedeelde traditie. Zoals Tolstoj in zijn werk beschrijft, was het tsaristische Rusland zeer verdeeld. Het streven naar herkenning is slechts mogelijk op grond van de aanname dat iets wordt getoond dat 'waarlijk menselijk' is. Aristoteles brengt ons zo op het spoor van een vooronderstelling die in het werk van Tolstoj aanwezig is.

De aristotelische ethiek vormt niet alleen een theoretische verrijking doordat ze komt tot uitwerking van twee mogelijkheden om de oorsprong van goed en waardevol handelen te traceren, ook geldt dat ze tot betere uitleg komt van de wijze waarop beide samengaan. Tolstoj brengt zijn overtuiging dat de in de traditie gegroeide opvattingen een bron van waarheid zijn niet echt in verband met de wijze waarop mensen een aanleg in zichzelf ontdekken. Aristoteles laat zien dat hetgeen in de maatschappij als 'waardevol' geldt samen kan gaan met een goed verstane natuurlijke aanleg. Beide visies, zo leert hij, vertegenwoordigen een ander perspectief op dezelfde werkelijkheid.

Dat neemt echter niet weg dat Aristoteles en Tolstoj een verschillend accent leggen in hun weergave van de manier waarop de mens door een waarde wordt aangesproken. Aristoteles legt het primaat bij de particuliere gemeenschap: de typisch menselijk aanleg wordt in déze gemeenschap gerealiseerd. Tolstoj schetst daarentegen mensen die zich kritisch verhouden tot de (gecorrumpeerde) traditie waarin zij zich bevinden en hij gaat ervan uit dat de typisch menselijke aanleg algemeen menselijk is. Hij is erop uit zoveel mogelijk mensen aan te spreken.

Een ander verschil betreft de wijze waarop een goed en waardevol leven gestalte krijgt. In de werken van Tolstoj wordt beschreven dat de drang goed te leven naar voren treedt in een ommekeer, waarin iemand wordt aangesproken door een plicht waaraan hij zich niet kan onttrekken. Er is bij hem geen sprake van een geleidelijke ontwikkeling. Van de arme mensen die hij tot voorbeeld neemt is wellicht nog te zeggen dat ze in een opvoedingsproces tot goed handelen komen, bij de hoofdpersonen van zijn proza en bij Tolstoj zelf komt de drang goed te

leven niet voort uit een houding die in de loop der tijd een vast bestanddeel van de persoonlijkheid is geworden. Zij voelen zich plots aangesproken door de betekenis van een zaak of handeling. Aristoteles benadrukt daarentegen dat iemand zich deugd in de loop der tijd eigen maakt. Niet de plotselinge aanspraak staat bij hem centraal maar het proces van morele vorming.

Nu moet dit onderscheid niet opgevat worden als het verschil tussen spontane neiging en uitwendige plicht. Het is niet zo dat voor Aristoteles het bezit van een aanleg direct leidt tot goed handelen terwijl bij Tolstoj van uitwendige dwang sprake zou zijn. Ook bij Tolstoj gaat het om een oproep waarvoor de mens ontvankelijk is; de plicht beantwoordt aan elementaire menselijke gevoelens. En bij Aristoteles betekent het gegeven dat het individu een neiging tot het goede in zich draagt niet dat hij naar willekeur kan handelen; in een opvoedingsproces spelen momenten van dwang een rol.²⁹ Ook daar is er een spanning tussen de spontane neigingen van het individu en het appel dat van het goede uitgaat. Essentieel voor het onderscheid is eerder dat bij Aristoteles van een groeiproces sprake is, terwijl Tolstoj's hoofdpersonen plotseling tot besef van het goede komen.

3. Thomas van Aquino

De mogelijkheden om met behulp van de ethiek van Aristoteles een antwoord te krijgen op vragen die rezen naar aanleiding van Tolstoj's presentatie van de zingevende interesse, mogen ons niet uit het oog doen verliezen dat er grote verschillen bestaan tussen beider denkbeelden. De gedachten die Aristoteles en Tolstoj in hun geschriften presenteren hebben vorm gekregen in een totaal verschillende tijd en context. Dit verschil werkt direct door in de duiding van het goede en waardevolle in het leven. Dit is al duidelijk geworden in de vorige paragrafen toen in de wijze waarop beiden over de herkomst van de essentiële waarden spraken een verschil in accent naar voren trad. Aristoteles' ethiek heeft vorm gekregen in een kleine, gesloten gemeenschap. Hij legt er de nadruk op dat het goede leven bij uitstek gerealiseerd wordt in deze particuliere gemeenschap. Het tsaristische Rusland was daarentegen een groot rijk dat door sterke onderlinge verdeeldheid gekenmerkt werd. Tolstoj legt dan ook niet de nadruk op vorming binnen de traditie, hij appelleert aan iets algemeen menselijks.

Zonder dat we het pacifisme in directe zin ter sprake hebben gebracht, kunnen we inzien dat het hier gaat om een onderscheid dat van belang is voor deze thematiek. Omdat Tolstoj een perspectief hanteert van waaruit alle mensen beschouwd worden, kan hij ervan uitgaan dat alle mensen ontvankelijk zijn voor zijn appel. Inderdaad zal blijken dat dit een voornaam element van zijn pacifisme is.³⁰ Een dergelijk perspectief ontbreekt bij Aristoteles. Het is zijn overtuiging dat het typisch menselijke in deze gemeenschap wordt gerealiseerd. Dit leidt tot een exclusiviteitsdenken en daarmee legitimatie van de strijd tegen andere gemeenschappen. Zoals we nog

uitgebreid zullen bespreken acht Aristoteles het soms gelegitimeerd oorlog te voeren tegen andere volkeren en andere 'poleis'.

Vanwege het grote verschil in de wijze waarop bij beiden een zinvol leven wordt ingevuld draagt het een meerwaarde in zich wanneer we, naast Aristoteles, een filosoof in het onderzoek betrekken die de deugdedithische oriëntatie in een geheel andere tijd en context gestalte heeft gegeven. Hiervoor is Thomas van Aquino, die het aristotelisch denkschema heeft verwerkt tegen de achtergrond van het christelijk denken, zeer geschikt. In veel opzichten staat Thomas van Aquino dichterbij ons dan Aristoteles. Het is daarom te verwachten dat een aantal van de problemen die wij in de lectuur van Aristoteles ervaren ook door hem zijn ervaren. Anderzijds geldt ook dat Thomas ver genoeg van ons is verwijderd om de kritische distantie van de gangbare overtuigingen te handhaven. Dit laatste is van essentieel belang. Deze studie is immers ingegeven door de overtuiging dat de moraliteit van Tolstoj's pacifisme verwoord kan worden wanneer we enige afstand nemen van moderne ethiek-theorieën.

Op het hierboven genoemde thema is direct duidelijk dat de kloof tussen Thomas en Tolstoj aanzienlijk minder groot is dan de kloof tussen Aristoteles en Tolstoj. Thomas ging niet uit van een particuliere gemeenschap, hij stelt dat in principe alle mensen tot inzichten omtrent de juiste levenswijze kunnen komen. We zullen later de wijze waarop de denkbeelden van Thomas op dit punt een brug tussen Aristoteles en Tolstoj vormen uitgebreid bespreken. Om redenen die hieronder worden uiteengezet kan Thomas van Aquino weinig bijdragen aan de thematiek die in dit hoofdstuk is behandeld, de structuur van de zinvolheid. We wijden deze paragraaf daarom aan een methodologische beschouwing over de wijze waarop Thomas van Aquino in dit onderzoek gelezen wordt.

De beweegreden om het werk van Thomas in het onderzoek te gebruiken werkt direct door in de methode die we in de bespreking van Thomas volgen. Het is niet zinnig om iedere keer, na bespreking van de gerezen vragen in het kader van de aristotelische ethiek, dezelfde vragen met behulp van de thomistische ethiek te bespreken. Dan zou veel overbodig werk verricht worden omdat we dikwijls tot dezelfde resultaten zouden komen. Bovendien zou de nadruk eerder komen te liggen op een vergelijking tussen Thomas en Aristoteles dan op een behandeling van thematische vragen omtrent het pacifisme. Het is beter om slechts op die punten waarop problemen ontstaan bij de verwoording in aristotelische termen, Thomas ter sprake te brengen. Concreet betekent dit, dat we na iedere bespreking van Aristoteles bezien of er systematische vragen zijn die in het aristotelische kader niet besproken kunnen worden, en vervolgens met deze vragen Thomas tegemoet treden.

Het ligt voor de hand om vanuit deze vragen eerst die werken te beschouwen waarin Thomas zich met Aristoteles uiteenzet: de commentaren op *Ethica* en *Politica*. Van het commentaar op de *Politica* gebruiken we alleen de eerste drie boeken omdat deze door Thomas zelf zijn geschreven.³¹ Deze commentaren worden door Thomas 'expositio' genoemd, hetgeen

letterlijk is te vertalen met 'uiteenzetting' en als voornaam connotatie 'uitleg', 'verklaring' heeft. De commentaren zijn geen zelfstandige uiteenzettingen naar aanleiding van Aristoteles' tekst maar pogingen deze tekst te verhelderen, te verduidelijken.³² Dit betekent niet dat ze een preciese tekst-uitleg zijn. Iemand die ze als zodanig beschouwt zal onvermijdelijk teleurgesteld worden; zelfs in Thomas' tijd zijn er scherpere analyses van Aristoteles' tekst gegeven.³³ Een lectuur van de commentaren als preciese tekst-uitleg doet ook onrecht aan de gedachtengang van waaruit ze zijn geschreven. Voor Thomas hebben Aristoteles' woorden een grote kracht³⁴ omdat zij antwoorden geven op de essentiële filosofische vragen.³⁵ Deze antwoorden zijn echter niet altijd even duidelijk. Het gaat erom de beperkingen van Aristoteles' tekst in dit opzicht uit de weg te ruimen. Thomas probeert dus trouw te blijven aan Aristoteles' tekst maar hij ziet zich af en toe genoodzaakt deze aan te vullen, te 'verbreden' en 'bij te sturen'.³⁶

Dit maakt de commentaren zeer geschikt voor ons onderzoek. Onze lectuur van Thomas is ingegeven door de overweging dat bij Aristoteles de articulatie van de kwestie die in het geding is is gebonden aan tijd en context. Het is te verwachten dat Thomas, wanneer hij de morele inzet van Aristoteles' teksten naar boven probeert te halen, ons op het spoor brengt van tijd- en contextgebonden elementen en deze eruit filtert.³⁷

In de bespreking van Thomas volgen we daarom de volgende werkwijze. Na de bespreking van Aristoteles formuleren we een aantal concrete vragen. Vanuit deze vragen onderzoeken we het commentaar op momenten waarop Thomas zich in zijn uitleg van Aristoteles de eenzijdigheid van diens perspectief bewust wordt³⁸ en probeert te komen tot een uitleg die recht doet aan zijn eigen denkbeelden. In de literatuur wordt erkend dat dergelijke momenten in het commentaar aanwezig zijn. Zij zijn echter niet groot in aantal omdat Thomas erop uit is om Aristoteles zoveel mogelijk recht te doen, en ze zijn niet altijd even makkelijk te herkennen omdat Thomas altijd pretendeert Aristoteles uit te leggen.³⁹

Het signaleren van dergelijke momenten is uiteraard niet voldoende; we dienen ons te wenden tot het geheel van Thomas' denken. Vanuit het commentaar worden we zo geleid tot het werk waarin dit in zijn volle omvang ligt vervat: de *Summa Theologiae*. Concreet betekent het, dat we naar aanleiding van het commentaar kijken naar de corresponderende delen in 'pars II', het deel waar de moraalfilosofie wordt uiteengezet. De moraalfilosofie wordt evenwel gepresenteerd tegen een theologische achtergrond. Deze zullen wij niet direct in het onderzoek betrekken. Een kleine verantwoording hiervoor dient gegeven te worden.

Als één der eerste denkers komt Thomas tot een genuanceerd onderscheid tussen filosofie en theologie.⁴⁰ Filosofie beschouwt hij als rationele reflexie over de dingen zoals deze zich in de menselijke ervaring voordoen. Zij onderscheidt zich van de theologie doordat zij een activiteit is van het menselijk verstand, terwijl de theologie steunt op het openbaringskarakter van de waarheid.⁴¹ Haar object is het domein van het natuurlijke, een domein met eigen wetten

en regels. De filosofie is dus een aparte discipline, met eigen methode en object. Zij komt tot geheel eigen inzichten, die zekere geldigheid bezitten.

Een onderdeel van de filosofie is de praktische filosofie, waarin de handelende mens met zijn vragen en bekommernissen in het centrum van de aandacht staat. Deze discipline probeert te komen tot een antwoord op een geheel eigen vraag: 'wat te doen'.⁴² Nu wordt de maat van handelen uiteindelijk gegeven door het bovennatuurlijke; de theologie levert het uiteindelijke waarom van de handelingen.⁴³ Echter, hiermee is niet gezegd dat alle handelingen louter worden gestuurd door voorschriften die vanuit de theologie gegeven worden. De wijze waarop het goede in het leven concreet wordt gerealiseerd is object van de praktische filosofie. In zekere zelfstandigheid komt deze tot een schets van de zedelijke ordening die door en in het menselijk handelen tot stand wordt gebracht.

Op een aantal punten is evenwel de theologische inbedding direct bepalend voor het praktisch handelen. Dit is bijvoorbeeld het geval in de thematiek die in dit hoofdstuk centraal staat, de structuur van zin en betekenis. Thomas' receptie van het begrip 'eudaimonia' wordt erdoor gekenmerkt dat hij het een invulling geeft vanuit het theologisch perspectief. 'Eudaimonia' is in de latijnse vertaling die Thomas ter beschikking stond vertaald met 'felicitas'. In het commentaar geeft Thomas echter enkele keren aan dat dit begrip niet afwijkt van het begrip 'beatitudo', de zaligheid die in het hiernamaals wordt gerealiseerd. Hij maakt enkele keren gebruik van de term 'beatitudo', zonder dat hij aangeeft dat het om een van Aristoteles afwijkende vorm van gelukzaligheid zou handelen. Ook in de *Summa* legt hij zich erop toe het onderscheid tussen beide termen te elimineren. Thomas gebruikt 'felicitas' enkele keren wanneer hij formele eigenschappen van het geluksbegrip ter sprake brengt⁴⁴ en laat het, voorzien van een adjectief als 'perfecta', ook betrekking hebben op de hoogste vorm van geluk. Zoals er een 'perfecta beatitudo' is, bestaat er een 'perfecta felicitas' ('felicitas aeterna', 'futura felicitas').⁴⁵ De suggestie dat beide begrippen eenzelfde betekenis hebben wordt erdoor versterkt dat Thomas enkele keren wanneer hij kenmerken van gelukzaligheid aangeeft, spreekt over 'felicitas' ofwel 'beatitudo'. Soms wisselt hij in de erop volgende uitleg zelfs af tussen de twee termen.⁴⁶ Regelmatig blijkt in de *Summa* expliciet dat hij uit is op een identificatie van beide termen. Zo refereert hij bijvoorbeeld aan eerdere discussies, waarin geprononceerd van één van de termen gebruik wordt gemaakt, om vervolgens te komen tot een stellingname waarin hij de twee naast elkaar noemt. Hij bespreekt bijvoorbeeld de vraag of deugd hetgeen is dat mensen gelukkig maakt. Daarbij duidt hij 'gelukkig' aan met 'felix sive beatus' en refereert vervolgens aan Aristoteles (waar alleen 'felix' wordt gebruikt), waarna hij louter over 'beatitudo' spreekt (1a2ae 57, 1 ad 2). Thomas voert hier dus een duidelijke verschuiving uit vanuit Aristoteles' opvatting naar het 'beatitudo'-begrip, waarin is aangegeven dat hoogste invulling eruit bestaat dat de mens God schouwt (1a2ae 57, 1 ad 2).⁴⁷ Een dergelijke verschuiving vindt ook plaats wanneer Thomas uitlegt wat 'misericordia' is door het te contrasteren met 'felicitas'. Hij adstrueert zijn

uitleg met een citaat van Augustinus waarin van 'beatus' wordt gesproken. Elders geeft Thomas, door te spreken over de essentie van 'beatitudo sive felicitas', expliciet aan dat beide begrippen hetzelfde betekenen (2a2ae 30, 1).

Deze identificatie geeft aan dat Thomas in zijn receptie van de aristotelische ethiek het begrip 'eudaimonia' aanvult met het perspectief op het hoogste geluk in de terugkeer naar God, een gebeurtenis die plaatsvindt buiten het aardse leven. Op het punt van de structuur van goed handelen is dus de filosofie direct door de theologie bepaald. Hierdoor is het niet aannemelijk dat een bespreking van de theologische context vruchten zal afwerpen voor het onderzoek. Tolstoj verwierpt namelijk in felle bewoordingen het religieuze perspectief op de zin van het leven. Weliswaar maakt hij gebruik van een religieus vocabulaire bij de omschrijving van de motivatie die mensen in zich ervaren om tot goed te handelen te komen maar in dit vocabulaire brengt hij niet een Goddelijke macht ter sprake die boven de mens zou staan en oriëntatiepunt van zijn handelen is. Ook in zijn religieus vocabulaire doelt Tolstoj op het goede handelen hier en nu. De kracht hiertoe moeten mensen volledig uit zichzelf halen en niet ontleen aan een buiten hen staande Goddelijke instantie. Een uitleg van de structuur van zin en betekenis in thomistische termen zou ons dus brengen bij een wijze van denken die Tolstoj volstrekt afwijst. Voor inzicht in de zaak die door Tolstoj ter sprake wordt gebracht, de structuur van goed handelen, is het dus naar verwachting weinig relevant om de theologische context expliciet ter sprake te brengen. In plaats van een uitgebreid onderzoek naar de theologische context lijkt het beter dat we ons voornemen om, op die plaatsen waar de theologische achtergrond wél van belang is voor de pogingen tot verduidelijking van de inhoud van het pacifistisch levensideaal haar ter sprake te brengen.

-
- ¹ Tolstoj (1933)
- ² Tolstoj (1933) 10 'Our real innermost concern was to get as much money and praise as possible'
- ³ Tolstoj (1933) 24 'the real question of human life'
- ⁴ Tolstoj (1933) 79-81
- ⁵ Tolstoj (1933) 53
- ⁶ Tolstoj (1933) 16 'Then occurred what happens to everyone sickening with a mortal internal disease At first trivial signs of indisposition appear to which the sick man pays no attention, then these signs reappear more and more often and merge into one uninterrupted period of suffering The suffering increases and, before the sick man can look around, what he took for a mere indisposition has already become more important to him than anything else in the world - it is death'
- ⁷ Tolstoj (1933) 65
- ⁸ De relatie tussen goed handelen en succesvol handelen komt in hoofdstuk IV ter sprake
- ⁹ In dit hoofdstuk verwijzen alle referenties aan Aristoteles' tekst naar de *Ethica Nicomachea*
- ¹⁰ Deze vertaling noemt Muller (1933) ook als mogelijkheid van 'dia' Broadie (1991) 31 suggereert 'having regard to'
- ¹¹ 'om hetwelk we al het andere nastreven' (1094a20 'talla de dia touto' - 'houlometha' -) Broadie (1991) omschrijft het doel als 'what one should value most'
Voor Aristoteles volgt uit het feit dat alle activiteiten op een goed zijn gericht dat er één goed is waarop alle activiteiten zijn gericht In 1094a21 suggereert hij deze causale relatie expliciet met 'gar' Cfr 1197a22 De relatie 'omwille van' tussen de goederen in de hiërarchie zou noodzakelijk betekenen dat er één goed bestaat dat aan de top van de hiërarchie staat Deze kwestie wordt besproken bij Ackrill (1980) 26, Broadie (1991) 8, Hardie (1982) 16, Richardson (1992) 346
- ¹² Broadie (1991) 12-13
- ¹³ Stemmer (1992) 85
- ¹⁴ Heinemann (1988) 41, Hoffe (1989) 267, White (1981) 231
- ¹⁵ Richardson (1992) spreekt van 'limit'
- ¹⁶ Rasmussen (1989) 91 spreekt van autonomie als 'self-directedness'
- ¹⁷ Irwin (1986-1987) 52 'it may well be important that an individual should have a strongly developed conception of himself as an individual'
- ¹⁸ Allan (1970) 60 spreekt van 'self-centered'
- ¹⁹ Broadie (1991) 46-47 noemt om deze redenen het begrip 'eudaimonia' zelfs het fundament van alle vraagstukken die onder de noemer 'ethiek' zijn te thematiseren
Het probleem van de vertaling van 'happiness' als geluk is o a besproken door Cooper (1975) 89 Mede om genoemd bezwaar te ondervangen stelt hij voor om 'eudaimonia' met 'flourishing' te vertalen
- ²⁰ Centrale stelling in Kraut (1988)

21 Muller (1933) verwijst naar Homerus waar gesproken wordt van de 'deugdelijkheid van de voeten' ('aretê podôn')

22 Adkins (1984) 41

23 Dit is niet één motivatie temidden van anderen. Schoonheid is, evenals natuurlijke goedheid, het doel ('telos') van de deugdzaam handeling.

1115b12-13 (de dappere doorstaat vrees) 'tou kalou heneka, touto gar telos tês aretês' ('vanwege het schone, dat is immers het doel van de deugd'),

1115b23 voor de dappere is de dapperheid schoon ('kalon') en daarom is het diens 'telos',

De causale relatie wordt dikwijls aangegeven met het woord 'hoti' en de zinsnede 'heneka tou kalou'

1116a11 'hoti kalon tharrei te kai hypomenei' (omdat het schoon is, durft de dappere en verdraagt hij),

1116b3 men moet niet uit dwang dapper zijn maar omdat het schoon is ('all' hoti kalon'),

1117a16 de dappere verdraagt pijn omdat het schoon is ('hoti kalon'),

1117b9 idem,

1120a23 'hai de kat' aretên prakseis kalai kai tou kalou heneka' (de daden van deugdzaamheid zijn schoon en worden vanwege de schoonheid verricht),

1120a28 (de deugdzaam daad wordt verricht) 'tou kalou heneka',

1122b6-7 (de prachtliovende verricht de prachtliovende handelingen) 'tou kalou heneka, koinon gar touto tais aretais' (dat hebben de deugden gemeenschappelijk, - vrij te vertalen als dat is eigen aan de deugden/dit is het criterium van deugdzaamheid -)

24 Owens (1981) 274

25 In hoofdstuk IV wordt dieper ingegaan op de aard van deze kennis

26 Broadie (1991) 23-25, Ritter (1969) 64 'Die ethische Theorie muss hermeneutisch an die Vieldeutigkeit und Mehrsinnigkeit des menschlichen Daseins anknüpfen, weil nur so Begriffe gewonnen werden können, deren Gültigkeit sich auf das, was ist, bezieht, dies zugleich voraussetzt und stehen läßt'

27 De analogie tussen ambachtslieden die een eigen taak hebben enerzijds en de mens anderzijds presenteert hij in een vragende zin

28 Dat er niet een absolute kloof bestaat komt al naar voren wanneer we kort bezien op welke wijze Aristoteles het begrip deugd invult. Typerend voor de mens is, dat hij 'logos' heeft. Zijn specifieke taak is erin gelegen, deze zoveel mogelijk te ontwikkelen. Omdat de 'logos' in de ziel huist, bestaat de activiteit van een goed mens uit werkzaamheid van de ziel overeenkomstig diens voortreffelijkheid. Immers, zoals voor iedere activiteit geldt dat zij goed is wanneer ze volgens haar specifieke aard verloopt, zo geldt voor de mens dat hij goed functioneert wanneer hij zijn taak adequaat verricht. In de moderne tijd is het beeld van de mens als wezen waarin het verstand de hoogste instantie zou zijn talloze malen scherp bekritiseerd. Toch vindt de idee dat het verstand een voorname karakteristiek van de mens is en dat het een essentiële rol speelt bij de ontwikkeling van de zedelijke vermogens algemeen ingang. Ook in deze tijd geldt, dat goed handelen ontstaat door adequate uitoefening van rationele vermogens. Zonder verstand is de vorming van een goed karakter onmogelijk, en de rationele keuze beschouwen we als belangrijk constitueend van de ethische daad.

29 Nader uitgewerkt in hoofdstuk III paragraaf 2 | I

30 Dit krijgt vooral in hoofdstuk IV uitwerking

31 De rest van het commentaar is door Peter van Auvergne voltooid. Overigens zal blijken dat dit voor ons onderzoek nauwelijks een gemis is. Het meest relevante gedeelte wordt gevormd door het commentaar op de eerste drie boeken.

32 Owens (1974) 225 en 231 duidt Thomas als uitlegger van Aristoteles' tekst, Bourke (1974) 258 spreekt van een tekstgetrouw commentaar.

³³ Gauthier & Jolif (1959) I 130 'son commentaire présente tous les caracteres d'une oeuvre rapide, faite, si j'ose dire, 'de chic' Bourke (1974) 252 refereert aan meerdere schrijvers die het commentaar op de *Ethica* omschrijven als het minst pretentieuze werk, het minst ontwikkelde van alle commentaren, of zelfs haastwerk. Zelf stelt hij dat het soms warrig en inconsistent is en oppert hij het vermoeden dat het voor Italiaanse studenten als handleiding is geschreven. Albertus Magnus zou een beter commentaar hebben geschreven. Jaffa (1952) 74 stelt dat in het commentaar verloren gaat 'much of the subtlety and depth of the moral dimension and the moral horizon of the *Ethics*'

³⁴ Copleston (1959) 423

³⁵ Jaffa (1952) 14

³⁶ Mercken (1974) stelt dat het commentaar niet zozeer leidt tot begrip van Aristoteles maar eerder tot begrip van Thomas van Aquino. Cfr. Elders (1984)

³⁷ Refererend aan Gadamer stelt Kluxen (1980) 104 'Es kann nur wiederholt werden, dass Thomas den Aristoteles nicht historisch sondern in den wahrheitsgebenden Offenheit des Verstehenshorizontes orten will in dem erst die eigentliche Wahrheit seiner Aussagen hervortritt'

³⁸ Owens (1974) 235 spreekt van scharniermomenten

³⁹ Owens (1974) 213 stelt dat de wijzigingen onopvallend geschieden, alsof ze uit Aristoteles zelf voort zouden komen. 235 stelt dat de essentiële passages weinig in getal zijn

⁴⁰ Delfgaauw (1980) 14

⁴¹ Copleston (1959) passim

⁴² Kluxen (1980) 93

⁴³ Kluxen (1980) passim

⁴⁴ 1a 64, 1 ad 1 de mens kan door de niet-materiele dingen te kennen een bepaalde mate van 'felicitas' bereiken, 1a2ae 16, 3 wordt gerefereerd aan de twee manieren waarop een mens geluk als doel kan hebben. Zowel 'felicitas' als 'beatitudo' worden gebruikt, 1a2ae 66, 5 ad 2 als verzamelnaam 'prudencia' beziet hoe 'felicitas' op praktische wijze te verwerven, 'sapientia' beziet hoe het door theoretische activiteit te verwerven, 2a2ae 148 5 een doel is 'appetibilis' omdat het iets heeft van de voorwaarden van geluk ('conditiones felicitatis')

⁴⁵ 1a 64, 1 ad 1 'perfecta felicitas' is gelegen in het kennen van de eerste substantie, God ('in cognoscendum primum substantiam scilicet Deum'), 1a2ae 66, 5 ad 2 een 'perfecta felicitas' is er in volmaakte 'consideratio' van God. Overigens is hier de vraag opgeworpen naar aanleiding van een passage bij Aristoteles 1a2ae 98, 1 de 'lex divina' is gericht op het doel van het eeuwig geluk ('ad finem felicitatis aeternae'), en zo op 'participatio felicitatis aeternae'

⁴⁶ 1a 62, 1 de perfectie waarin 'beatitudo' bestaat kan twee vormen aannemen - volgens de natuur van het wezen, en dan is het 'op zekere manier' ('quodam modo') 'felicitas' of 'beatitudo' (Thomas refereert hierbij aan de 'felicitas' die Aristoteles beschrijft als gelegen in contemplatie) - een 'alia felicitas', namelijk het schouwen van God, 1a2ae 5, 4 de 'imperfecta beatitudo' van dit leven kan verloren gaan. En dit geldt zowel voor 'felicitas contemplativa' als 'felicitas activa', 1a2ae 16, 3 ad 3 in 'felicitas sive beatitudo' lijkt de mens het meest op God, 1a2ae 62, 1 er bestaat een 'duplex hominis beatitudo sive felicitas', in referentie aan 1a2ae 5, 5, 1a2ae 69, 4 sommige zaligingen bestrijken de 'contemplativam felicitatem seu beatitudinem', 2a2ae 117, 1 'beatitudo vel felicitas' vormt het 'ultimus finis humanae vitae'. In de verdere uitleg gebruikt Thomas het begrip 'felicitas',

2a2ae 186, 3 ad 4 Aristoteles zegt dat rijkdom nodig is voor 'felicitas', terwijl de hoogste perfectie van de mens ligt in 'beatitudo'. Thomas spreekt ook van 'beatitudo sive felicitas'.

⁴⁷ Zo ook wanneer Thomas in 1a2ae 4, 1 ad 1 refereert aan Aristoteles' stelling dat deugd de kroon van het geluk is (1099b16) maar in dat verband het woord 'beatitudo' gebruikt. Elders in hetzelfde artikel voegt hij aan een referentie aan Aristoteles aan het woord 'felicitas' toe 'seu beatitudo' (ad 3).

VRIENDSCHAP ALS POSITIEVE INVULLING VAN HET PACIFISTISCH IDEEAAL

Inleiding

Het vorig hoofdstuk heeft geleerd dat volgens Tolstoj een activiteit pas een goede activiteit is, wanneer zij voor het individu een antwoord vormt op de vraag hoe zinvol te handelen. Het verworven inzicht is echter beperkt gebleven tot de structuur van een goede activiteit. Er is niet ingegaan op het soort activiteiten dat in een leven waarin de vraag naar zinvol handelen centraal staat wordt ondernomen. De pacifistische activiteit is dus nog niet ter sprake gekomen. In dit hoofdstuk proberen we antwoord te krijgen op de vraag waarom het pacifisme voor Tolstoj een invulling van zinvol leven is. Omdat het pacifisme een visie is op de manier waarop de mens met de medemens moet omgaan, dienen we Tolstoj's visie op intermenselijke relaties nader te bezien. Wat betekent de gerichtheid op goed en zinvol leven voor de wijze waarop iemand met de medemens omgaat?

De bespreking van de gewenste intermenselijke relatie betekent dat we ons uiteenzetten met een voornaam probleem in de pacifisme-discussie, het probleem van positieve en negatieve vrede. Zoals in de inleiding is verteld, leiden formuleringen van het pacifisme in termen van moderne ethiektheorieën doorgaans tot omschrijvingen van gewenste omgangsvormen die in negatieve termen zijn gesteld. Deze omschrijvingen bestaan doorgaans uit verboden, die aangeven waarvan men zich in zijn handelen tegenover de medemens moet onthouden. In de inleiding is naar voren gekomen dat dit negatieve karakter ermee samenhangt dat moderne ethiektheorieën uit zijn op het formuleren van eisen die aan eenieder gesteld kunnen worden. Vele pacifisten vatten hun handelen echter niet op als geleid door dergelijke verboden. Men staat een positief beeld van intermenselijk samenleven voor ogen, een ideaal van intermenselijke omgang waarvan niet direct is te verwachten dat eenieder het direct in praktijk brengt. Dit ideaal wordt omschreven met het begrip 'positieve vrede'. Hieraan worden echter uiteenlopende betekenissen gegeven. De verwarring omtrent dit begrip is niet verwonderlijk. Er bestaat grote heterogeniteit in (wenselijke) omgangsvormen. Voor alle vormen geldt dat ze een ander antwoord hebben op fundamentele vragen met betrekking tot de intermenselijke omgang. In een in positieve termen gesteld ideaal van intermenselijke omgang wordt uitgegaan van samenwerking. Is dan te bewijzen dat samenwerking recht doet aan de menselijke aard? Zijn mensen niet egoïstische wezens die zoveel mogelijk voor zichzelf willen hebben? Waarom zouden ze ertoe over gaan samen te werken? Schijnbaar omdat ze met samenwerking iets te winnen hebben. Maar hoe verhoudt de interesse in goed leven zich tot de meer egoïstische drijfveren? Wanneer sprake is

van samenwerking, wat moet men doen wanneer bij één der partijen de neiging opkomt de samenwerking (tijdelijk) te verbreken? En wanneer het tot samenwerking komt, hoe verloopt de samenwerking concreet?

In dit hoofdstuk proberen we te komen tot een antwoord op deze vragen. Hiertoe bezien we allereerst Tolstojs opvattingen omtrent goed samenleven. Vervolgens bespreken we de vragen en problemen die in de bespreking van Tolstojs denkbeelden naar voren treden met behulp van het theoretisch kader van de aristotelische en thomistische deugdedethiek.

1. Tolstoj

1.1 *Het pacifisme als invulling van zinvol leven*

Een theoretische uiteenzetting over de wijze waarop een zinvol leven wordt ingevuld geeft Tolstoj in het geschrift *Mijn Geloof*¹, waarin hij het evangelie en met name de bergrede interpreteert. In deze rede presenteert Jezus volgens Tolstoj een nieuwe wet, die in de plaats moet komen van Mozes' oude wet. Met deze opvatting gaat Tolstoj in tegen de gangbare overtuiging dat Jezus de wet van Mozes slechts zou bevestigen en aanvullen. Deze overtuiging is volgens hem ontstaan doordat vele gesofistikeerde interpretaties op Jezus' woorden zijn losgelaten. Deze pogingen tot diepzinnigheid hadden als voornaamste gevolg dat de strekking van de woorden verzacht werd. Het is zaak deze interpretaties te negeren en terug te gaan naar bron. Dit is mogelijk door de oorspronkelijke betekenis van Griekse en Hebreeuwse woorden, een betekenis die eeuwenlang onder de pretentieuze interpretaties verborgen is geweest, te onthullen.² De ware inhoud van Jezus' leer zal dan naar voren treden.

Wanneer we hiertoe overgaan zal blijken dat, in tegenstelling tot hetgeen ingewikkelde interpretaties suggereren, het in de bergrede gaat om inzichten en geboden die voor ieder begrijpelijk zijn. Jezus spreekt in gewone taal tot het gewone volk. Met de stelling dat Jezus' leer voor eenieder toegankelijk is bevestigt Tolstoj de in het vorig hoofdstuk naar voren gekomen gedachte dat ieder mens een aanleg heeft waardoor zijn handelen geleid moet worden. Immers, het vermogen om het goede te doen en de ontvankelijkheid voor de leer die aangeeft waaruit het goede bestaat zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. In *Mijn Geloof* werkt Tolstoj deze twee eigenschappen en hun verbondenheid uit door gebruik te maken van de begrippen 'rede' en 'natuur'. De 'rede' omschrijft hij als het vermogen om tot inzicht in het goede te komen, een vermogen dat ieder mens eigen is.³ Luisterend naar de stem van de rede verneemt een mens de opdracht op een bepaalde manier te handelen. Het moet deze stem geweest zijn die de in het vorig hoofdstuk beschreven personen hebben waargenomen toen zij tot inkeer kwamen. Een leven van goed handelen omschrijft Tolstoj als een 'natuurlijk' leven; het is een leven waarin iemand recht doet aan zijn ware 'natuur', dat wil zeggen zijn ware aard. Tolstoj opponeert het

dan ook aan een 'onmenselijk' leven.⁴ En de natuur van de mensen is goed, zo geeft Tolstoj in een verwerping van het verhaal van de zondeval aan. Door het aardse leven voor te stellen als verdorven leven van gevallenen die nooit gelukkig kunnen worden doet dit verhaal geen recht aan de eigenschappen die mensen bezitten om tot goed handelen te komen.

Wanneer de bron van goed handelen in de mens zelf schuilt, is het vanzelfsprekend dat iemand die goed handelt oprecht betrokken is op zijn handelen. Hij richt zich niet klakkeloos naar voorschriften die door anderen (als vertegenwoordigers van de Kerk, de wetenschap of de politiek) gegeven worden maar bezint zich altijd op de vraag of hij de handelingen die hij verricht goed of slecht zijn. Door anderen gepresenteerde voorschriften vormen slechts een geringe steun. Dikwijls werken ze zelfs contraproductief omdat ze de betrokkenheid op de waarde van het handelen belemmeren.

Tot welke activiteiten komen mensen die zich bezinnen op hun handelen? Tolstoj beantwoordt deze vraag in *Mijn Geloof* niet zozeer door concrete activiteiten te noemen maar door uiteen te zetten welke eigenschappen een goede handeling bezit. Iemand die zich bezint op de oorsprong van zijn leven ziet in dat hij niet zelf initiator van zijn leven is maar het heeft ontvangen. Hij erkent daarom een 'schuld' te hebben tegenover het beginsel van het leven⁵, een schuld die hij nooit geheel kan inlossen. Dit leidt tot het inzicht dat zijn bestaan van relatieve waarde is, een inzicht dat wordt versterkt door het besef van de sterfelijkheid van de mens. Hieruit volgt een belangrijke richtlijn voor het handelen: een affirmatie van de individuele mens is nooit terecht: deze moet te allen tijde bereid zijn de zaken die voor hem persoonlijk gunstig zijn op te geven.⁶ Iemand die de relatie tot zijn oorsprong en zijn vergankelijkheid goed duidt, zal zich dus niet laten leiden door zijn willekeur en zal nooit teveel voor zichzelf opeisen. Zijn handelen tegenover de andere mens wordt gekenmerkt door 'dienstbaarheid', 'deemoed', 'bescheidenheid' en 'nederigheid', begrippen die er alle op duiden dat iemand zich niet overmatig zaken toeëigent. Eén begrip keert als verzamelnaam voor deze termen telkens weer terug: 'liefde'.

Deze houding moet onder alle omstandigheden worden gepraktizeerd. De motivatie waardoor ze wordt ingegeven is immers altijd geldig: de gerichtheid op een goed leven, een gerichtheid die vanuit de relatie tot de eigen oorsprong en sterfelijkheid wordt ingevuld. Zij mag niet tijdelijk opgeschort worden en kan dus geen object zijn van calculatie. Wanneer hij dit naar voren brengt, erkent Tolstoj dat het niet altijd even eenvoudig is deze houding te praktizeren. Maar de mens die hier in moeilijke omstandigheden in slaagt ervaart het als 'goed' en 'vreugdevol' zo te handelen.⁷ Deze begrippen krijgen meer betekenis wanneer we bedenken dat ze een verwijzing in zich dragen naar precies datgene wat in het vorig hoofdstuk als 'eudaimonia' is omschreven: de tevredenheid en voldoening die de mens ervaart over zijn daden omdat deze van waarde zijn.

Vanuit de overtuiging dat de liefde tot de medemens onder alle omstandigheden gerealiseerd moet worden, komt Tolstoj tot een pacifistische stellingname; ook in de context van oorlog en strijd moet men liefdevol handelen. Ja, bij uitstek in deze context moet de medemens met liefde tegemoet worden getreden. Gebruik van geweld betekent dat de ander onherstelbaar leed wordt toegebracht en is daarom nooit toegestaan.

Het pacifisme spreekt volgens Tolstoj direct uit een bekende passage in de bergrede: 'Gij hebt gehoord dat er gezegd is oog om oog tand om tand. Maar ik zeg u geen weerstand te bieden aan het onrecht, doch als iemand u op de rechterwang slaat, keer hem dan ook de andere toe.' (Mattheus V 38-39). Dit gebod geeft volgens Tolstoj de kern van Jezus' leer aan. Deze kern is in de loop der eeuwen onzichtbaar geworden omdat er gekunstelde verklaringen over de leer heen zijn geworpen. De ingewikkelde commentaren verdraaiden, nuanceerden de verboden en ontnamen deze zo hun kracht. Ze suggereerden dat vele uitzonderingen mogelijk zouden zijn omdat de mens die kwaad doet weerstaan en gestraft moet worden. Men moet echter gewoon lezen wat er staat, en dat is een zeer goed te begrijpen waarheid: het is nooit toegestaan anderen te kwetsen.⁸ Uit de eenvoud van het gebod trekt Tolstoj dus de consequentie dat het direct en zonder concessie navolging moeten krijgen. Expliciet blijkt de pacifistische stellingname ook uit Jezus' gebod 'bemint uw vijanden', waarmee deze volgens Tolstoj refereert aan de tegenstelling tussen landgenoot en vreemdeling. Jezus zou in zijn herziening van de wet van Mozes oorlog met andere landen verbieden; een mens moet evenzeer een vreemdeling als een landgenoot beminnen.

Voor Tolstoj betekent dit niet dat de pacifist bij voorbaat accepteert dat hij in de strijd het onderspit zal delven. Hij gaat er namelijk van uit dat in principe ieder overtuigd kan raken van de juistheid van Jezus' leer. Ieder die naar de innerlijke stem van de rede luistert, ervaart dat dwang en geweld strijdig zijn met de zijn natuur. De natuurlijke afkeer van dwang en geweld blijkt al hieruit dat iedereen ervan gruwelt wanneer hij er getuige van is. En niemand vindt het aangenaam om beul te zijn.⁹ Omdat de aanleg voor het pacifisme in ieder mens aanwezig is, wordt een pacifist niet per se geconfronteerd met geweld. Er kan ook iemand tegenover hem staan die voor zijn inzet ontvankelijk blijkt en tot inkeer komt.

Nu erkent Tolstoj dat in het leven dat de meeste mensen doorgaans leiden van een dergelijke houding geen sprake is. Dit leven omschrijft hij met de paradox 'een persoonlijk leven waarin men zich overgeeft aan de wereld'. Ogenscheinlijk kunnen affirmatie van de persoon en zich overgeven aan iets niet samengaan. Tolstoj bedoelt met het 'persoonlijk leven' echter een leven waarin mensen zich overgeven aan egoïstische neigingen. Dit leidt ertoe dat mensen zoveel mogelijk in de wereld voor zichzelf willen hebben. Met deze houding berokkenen ze anderen grote schade. En het roept grote aversie op wanneer iemand zich schuldig maakt aan de zonde zich méér waard te achten dan de medemens. Die aversie uit zich dikwijls in de neiging de ander kwaad te doen. Maar ook deze reactie is ingegeven door de fictie dat men het leven in eigen hand

heeft. Men beschouwt het leven als zijn eigendom, waarover men naar willekeur kan beschikken en vervalt dus in precies dezelfde fout. Er is aldus voortdurend sprake van strijd tussen de individuen, waarin ze elkaar voortdurend afmatten. Ze sterven tenslotte uitgeput door dit leven.¹⁰

1.2 Balans

De weergave van Tolstoj's denkbeelden in *Mijn Geloof* maakt duidelijk waarom volgens hem de pacifistische stellingname een antwoord is op de vraag naar zinvol leven. Vanuit een besef van de beperktheid van zijn leven moet de mens inzien, dat hij zich in zijn handelen niet door zijn willekeur mag laten leiden en zijn eigenbelang niet mag laten prevaleren. Het leidt ertoe dat hij zich bescheiden opstelt: hij ziet in dat hij niet het recht heeft ten koste van de medemens zijn belangen door te zetten. Deze houding moet onder alle omstandigheden radicaal gepraktiseerd worden, ook in de context van oorlog en geweld. Zelfs wanneer de medemens manifest slecht handelt mag men hem niet met geweld weerstaan.

Het voor de hand liggende tegenargument dat iemand zich toch niet willoos laat afslachten pareert Tolstoj met de stelling dat de juiste levenshouding beantwoordt aan elementaire menselijke neigingen. De pacifist mag ervan uitgaan dat eenieder ontvankelijk is voor de juiste inzet. In *Mijn Geloof* wordt deze overtuiging, waarvan in het vorig hoofdstuk is gebleken dat ze als vooronderstelling in diverse werken aanwezig is, op meerdere manieren gepresenteerd. Tolstoj geeft aan dat Jezus' woorden voor eenieder begrijpelijk zijn en de structuur van de eindigheid van het leven door eenieder met zijn verstand ingezien kan worden. Ook in zijn uitleg van het begrip 'natuur' komt dit element naar voren.

Over de wijze waarop deze ontvankelijkheid in zijn werk gaat weidt Tolstoj niet uit. De begrippen 'natuur' en 'rede' licht hij slechts kort toe, terwijl hij ze op een zeer geprononceerde manier gebruikt. 'Natuur' duidt niet op een elementair primitief beginsel dat gecorrigeerd moet worden maar op een duidelijke gerichtheid op het goede, een gerichtheid die uitwerking behoeft. Daarbij is er duidelijk een spanning in Tolstoj's betoog. Enerzijds geeft hij aan dat de mens van nature goede neigingen heeft, anderzijds erkent hij dat zijn beeld van samenleven weinig wordt gerealiseerd. 'Rede' duidt niet op wetenschappelijke rationaliteit, waarvan Tolstoj in *Een Biecht* zegt dat het niet leidt tot inzicht in levensvragen. Hoe het inzicht in levensvragen wel verloopt legt Tolstoj evenwel niet uit.

Ook Tolstoj's omschrijving van de wijze waarop de mens zich tegenover de medemens moet opstellen roept vragen op. Hij gebruikt als centrale term 'liefde'. Deze positieve omschrijving van de wijze waarop mensen zich tegenover elkaar moeten gedragen licht hij echter toe met begrippen als 'bescheidenheid', 'dienstbaarheid' en 'deemoed'. Dit zijn begrippen die een negatieve inhoud hebben. Ze duiden erop dat de mens iets niet moet doen, namelijk zichzelf verrijken ten koste van de medemens. Tolstoj presenteert dus een ideaalbeeld maar hij werkt dat

zeer gebrekkig uit. Hij komt er in *Mijn Geloof* niet toe te schetsen tot welke gezamenlijke handelingen goed samenlevende mensen komen. Terwijl toch een uitleg van het woord 'liefde' mogelijk moet zijn die in meer positieve termen is gegoten.

Het lijkt mogelijk hiertoe te komen wanneer we de deugdedethiek nader beschouwen. Wanneer zij, zoals in het vorig hoofdstuk duidelijk is geworden, tot een goede uitleg kan komen van de menselijke aanleg tot goed handelen, is te verwachten dat zij aan kan geven wat (Tolstojs gebruik van) begrippen als 'natuur' en 'rede' in dit verband kunnen betekenen. En omdat zij de individuele betrokkenheid op goed handelen theoretisch kan verwoorden, mogen we ervan uitgaan dat zij op positieve manier kan aangeven op welke wijze zinvol handelen in menselijk samenleven gestalte kan krijgen.

2. Aristoteles

2.1 *De mens is van nature een politiek dier*

Wanneer Tolstojs pacifisme voortvloeit uit zijn visie op de manier waarop de mens zich tegenover de medemens moet opstellen, vereist een beschouwing van zijn pacifisme vanuit de aristotelische deugdedethiek, dat we bezien hoe de intermenselijke relatie in deze ethiek wordt gethematiseerd. Hiervoor moeten we ons wenden tot de *Politica*. Nadat Aristoteles in de *Ethica* de structuur van het goede leven heeft geschetst en heeft aangegeven welke deugden het individu ter invulling ervan realiseert, zet hij in de *Politica* uiteen hoe goede intermenselijke omgang verloopt binnen het kader dat hiervoor bij uitstek geschikt is: de 'polis'.

De *Politica* opent met een passage waarin Aristoteles aangeeft waarom het menselijk samenleven idealiter in de 'polis' gestalte krijgt. Deze uitleg geschiedt aan de hand van de formule dat de mens van nature een politiek - in de 'polis' levend - dier is: 'ho anthrôpos physei politikon zôion' (Pol. 1253a2).¹¹ In zijn duiding van het samenleven in de 'polis' als essentieel kenmerk van het menselijk leven gebruikt Aristoteles dus een begrip dat ook in *Mijn Geloof* prominent aanwezig is: 'natuur'. Tolstoj gaf hiermee aan, dat ieder mens de mogelijkheid tot goed handelen in zich draagt, ook al komt deze slechts zelden tot uiting. Wellicht kan nader onderzoek van Aristoteles' begrip van de natuur van de mens, zoals dat naar voren komt in *Ethica* en *Politica*, duidelijkheid brengen omtrent dit begrip, dat bij Tolstoj zoveel vragen oproep. Wanneer deze kwestie is behandeld, wenden we ons tot de vraag wat de preciese relatie is tussen samenleven in de 'polis' en deugdzaam leven.

2.1.1 *Het begrip 'natuur'*

Het begrip 'physis' is afkomstig van het werkwoord 'phyô', dat groeien betekent. Het wijst op datgene wat een zaak is wanneer zijn wording (het groeiproces) is voltooid (Pol. 1252b33:

'geneseôs telestheisês').¹² Als zodanig duidt 'physis' op de uitkomst, de 'complete afronding' van het groeiproces. Om tot de voltooide staat te komen, heeft een wezen de aanleg om zich op een bepaalde manier te ontwikkelen.¹³ Ook deze geeft Aristoteles aan met het begrip 'physis'.¹⁴ De twee betekenissen van het woord zijn met elkaar verbonden door het groeiproces. De eerste kiem waaruit het groeiproces voortkomt draagt gerichtheid op het eindresultaat in zich; het eindpunt waarop het groeiproces moet uitlopen is vanaf het begin aanwezig als leidend beginsel.¹⁵ Aristoteles noemt 'physis' daarom ook het doel (*Pol.* 1337b34: 'telos') van het wordingsproces.

Alle exemplaren van een soort bezitten dezelfde natuurlijke aanleg. 'Physis' is daarom wel vertaald met 'substantie'.¹⁶ Vanwege het dynamisch karakter van het groeiproces is deze vertaling echter problematisch. Ze suggereert een onveranderlijk wezen en miskent dat 'physis' betrekking heeft op iets dat pas tijdens een groeipoces wordt gerealiseerd.¹⁷ De uitkomst van dat proces staat geenszins vast. Het proces kan mislukken, zodat de aanleg niet wordt gerealiseerd. En wanneer het goed verloopt, kan het vanwege het verschil in omstandigheden tot uiteenlopende resultaten leiden.

De omschrijving dat de mens van nature een 'polis'-dier is betekent dus dat de mens er vanwege zijn aanleg op uit is in een 'polis' te leven. Hij kan zich pas volledig ontwikkelen wanneer hij in de 'polis' leeft.¹⁸ Het tegengestelde van natuur is dan ook niet de door mensen geschapen 'cultuur'. In de cultuur dient voltooiing van de 'natuur' juist gestalte te krijgen. Het tegengestelde is eerder een resultaat van het groeiproces waarin de aanleg is misvormd.

Deze samenhang tussen cultuur en natuur betekent dat de natuurlijke bestemming het doel¹⁹ is waardoor de mens zich bij de schepping van culturele fenomenen laat leiden. Omdat het in de verschillende omstandigheden komt tot diverse manifestaties van de menselijke aard kunnen uiteenlopende samenlevingsvormen natuurlijk zijn.²⁰ De heterogeniteit is echter aan bepaalde grenzen gebonden; de natuurlijke aanleg is altijd als sturend beginsel aanwezig.²¹ Zij levert het criterium om menselijke handelingen die niet voldoen aan de natuurlijke opdracht te beoordelen en te verbeteren.²² De mens kan dus nooit naar willekeur handelen.²³ Wanneer hij dit zou doen, gedraagt hij zich op een niet-menselijke manier.

Wat de aanleg die in het samenleven gerealiseerd moet worden behelst, duidt Aristoteles nader aan in een uitleg van de stelling dat de mens een politiek dier is. Het is niet typisch menselijk om samen te leven; vele diersoorten leven in groepen. De mens is echter op specifieke wijze politiek dier omdat hij 'logos' bezit. Aristoteles duidt allereerst op negatieve wijze aan wat hij hiermee bedoelt. Hij stelt dat 'logos' niet betrekking heeft op de articulatie van pijn en plezier, een vermogen dat ook bij beesten voorkomt. Uit de tegenstelling die Aristoteles maakt tussen menselijk samenleven en dat van kuddedieren (*Pol.* 1253a8) is bovendien op te maken dat 'logos' iets anders betreft dan louter de vaardigheid gezamenlijk in een praktische gang van

zaken te functioneren. Een dergelijk vermogen is immers aanwezig bij dieren die in een kudde leven.

Aristoteles omschrijft vervolgens 'logos' op positieve wijze als articulatie van het voordelige en nadelige ('sympheron', 'blaberon') en in het verlengde daarvan²⁴, het rechtvaardige en onrechtvaardige ('dikaion', 'adikaion'). Doordat Aristoteles zijn omschrijving presenteert in contrast met het samenleven van dieren is duidelijk dat de omgang met het voordelige en nadelige niet kan duiden op het bereiken van een korte termijn voordeel.²⁵ Eerder duidt het op het vermogen verder te kijken en besef te hebben van een goed dat op lange termijn wordt gerealiseerd.²⁶

'Logos' betreft zich daarmee op het concipiëren en articuleren van betekenissen. Hij moet dus het vermogen het goede en slechte waar te nemen, de morele 'aisthêsis' (zoals genoemd in 1109b23), in zich dragen.²⁷ De mens als wezen dat 'logos' heeft, 'heeft weet van' goedheid en slechtheid²⁸ en kan op grond daarvan tot goede en slechte daden komen. 'Logos' is daarmee het vermogen oordelen over de 'praxis' te vellen. Het is de kennis waardoor de mens wordt bewogen op het terrein van ethiek en politiek.²⁹

'Logos' is niet alleen het vermogen morele betekenis te vatten, het is ook de capaciteit deze over te dragen. Het begrip betreft zich immers op uitdrukking en verstaan, zoals uit de vertaling van 'logos' met 'taal' blijkt. Dit duidt erop dat de betekenisgevende mens niet in een isolement leeft maar in oriëntatie op en overleg met anderen tot articulatie van betekenis komt.

Het delen van betekenis met anderen leidt tot een ordening die Aristoteles in eerste instantie aanduidt met het begrippenpaar rechtvaardigheid-onrechtvaardigheid. Mensen hebben behoeften en door het vermogen betekenis te geven komen ze tot samenspraak en samenwerking waarbij zaken rechtvaardig verdeeld worden. Het begrip rechtvaardigheid is breder op te vatten dan louter betrekking hebbend op de verdeling van uitwendige goederen. Het duidt op een veelheid van zaken die in het samenleven in de 'polis' een rol spelen en ten opzichte van elkaar op hun plaats gezet moeten worden.³⁰ Expliciet blijkt deze brede betekenis wanneer Aristoteles het recht de ordening ('taksis') van de 'polis' noemt. In het volgend hoofdstuk gaan we hier dieper op in.

Daarmee heeft de formulering dat de mens van nature een politiek dier is een eerste uitwerking gekregen. De mens is er vanwege zijn vermogen betekenis te geven op gericht samen te leven. Mensen die niet met anderen leven komen niet tot ontwikkeling van de 'logos' en staan buiten de grenzen van moraliteit. Zij zijn daarom te vergelijken met beesten of ze bezitten de bovenmenselijke kwaliteiten van Goden (*Pol.* 1253a27-29). Deze uitwerking ligt in het verlengde van het beeld van de mens dat in hoofdstuk I is gegeven. Ook daar staat de gedachte centraal dat de mens erop uit is zijn leven tot een goed leven te maken en daarbij betekenis aan dingen hecht. Terwijl Aristoteles in het begin van de *Ethica* ingaat op de aard van de betekenis-

geving, zet hij in het begin van de *Politica* uiteen dat deze noodzakelijk in samenspraak met andere mensen geschiedt.

Waarom moet dit proces in de 'polis' geschieden? Aristoteles omschrijft de 'polis' in de eerste regels van de *Politica* als de meest voorname (*Pol.* 1252a5: 'kyriôtatê') vorm van gemeenschap. Het Griekse woord voor gemeenschap, 'koinônia', draagt het bijvoeglijk naamwoord 'koinos' in zich, dat gemeenschappelijk betekent. Kenmerkend voor iedere 'koinônia' is, dat zij bestaat vanwege (*Pol.* 1252a2: 'heneken') een goed, dat het gemeenschappelijke ('koinê') is waardoor de mensen verbonden zijn. Het kan daarbij gaan om de meest uiteenlopende banden die mensen met elkaar aangaan: zij kunnen een interesse, activiteit of concrete doelstelling gemeenschappelijk hebben. Zo noemt Aristoteles de bemanning van een schip een 'koinônia', die wordt bijeengehouden door de taak voor een veilige vaart te zorgen (*Pol.* 1276b29, 1160a16), maar ook religieuze verbanden, verenigingen die voor levendiger sociaal verkeer zorgen (1160a13-25) en het huwelijk (*Pol.* 1334b33) zijn 'koinônai'.

Waarom is de 'polis' de voornaamste gemeenschap? Deze omschrijving kan niet betrekking hebben op de grootte. Aristoteles was immers getuige van de genese van het wereldrijk van Alexander de Grote. Wanneer hij met 'kyriôtatê koinônia' de grootste gemeenschap zou bedoelen, zou hij het rijk van Alexander de Grote moeten noemen. Waarom hij de 'polis' de voornaamste gemeenschap acht, maakt Aristoteles duidelijk wanneer hij haar omschrijft als culminatiepunt van een historisch proces dat verschillende menselijke organisatievormen omvat. Iedere fase in het proces betekent een verrijking ten opzichte van de vorige. De familie voorziet in elementaire levensbehoeften. In het dorp, de tweede fase, is er grotere differentiëring en verbetering van de alledaagse behoeften (*Pol.* 1252b16-28). De derde fase wordt gevormd door de 'polis', die het volledige scala van menselijke activiteiten behelst. Zij is dus hoogste vorm van gemeenschap omdat zij de gemeenschap is die alle vormen van menselijke activiteit omvat. Blijkbaar voegen de kwantitatief grotere gemeenschappen niets toe aan hetgeen de 'polis' aan menselijke activiteiten te bieden heeft. Noch het rijk van Alexander de Grote, noch een organisatie als de Attische zeebond, noch de meerdere 'poleis' omvattende religieuze gemeenschappen, noch het kader van etnische verwantschap bieden de mens mogelijkheden om andere activiteiten te ontplooien dan die in de 'polis' verricht worden. Deze verschaft de 'grootste handelingsruimte' waarin de mens zich kan bewegen.³¹

Omdat de 'polis' alle vormen van menselijke activiteit omvat, moet het goed waarop zij als 'koinônia' gericht is het geheel van menselijke levensvormen betreffen. Het is dus niet een 'ergon' in de zin van een concrete taak, in dat geval zou het slechts om een deelaspect van het leven gaan. De 'polis' verheft zich boven particuliere gemeenschappen met deelbelangen omdat ze zich richt op wat voor het leven als geheel voordelig is (1160a21-23). Aristoteles zegt dan ook expliciet dat bepaalde deelactiviteiten van het leven niet het hoogste doel van het samenleven in de 'polis' kunnen zijn: de economische activiteit (*Pol.* 1256b30 e.v., *Pol.* 1258b10 e.v.)³²,

de militaire activiteit (*Pol.* 1271b1 e.v.) en het najagen van macht in het politieke bedrijf (*Pol.* 1324b2 e.v.). De 'polis' onderscheidt zich met deze oriëntatie ook ten opzichte van samenwerkingsverbanden tussen 'poleis', die bijvoorbeeld ontstaan zijn door drang naar economisch gewin of vergroting van politieke macht. Ook deze zijn gericht op een deelaspect van het leven.

Wat het goed is waarop de 'polis' is gericht, wordt duidelijk wanneer Aristoteles deze een autarke ('autarkeia') gemeenschap noemt (*Pol.* 1252b29 cfr. 1160a8-25). In het vorig hoofdstuk is autarkie opgevoerd als kenmerk van 'eudaimonia', dat het perspectief vertegenwoordigt waarin alle menselijke activiteiten zin en betekenis krijgen. Wanneer Aristoteles de 'polis' autark noemt, gebruikt hij het woord op een andere manier. De autarkie van de 'polis' betekent dat in haar alle mogelijke activiteiten ontplooid worden. Deze twee begrippen van autarkie (en daarmee de autarkie van 'eudaimonia' en van de 'polis') zijn evenwel onlosmakelijk verbonden. Het is in de 'polis' als gemeenschap die het totaal van alle activiteiten omvat dat de mens tot dit perspectief kan komen. Wanneer de 'polis' slechts een beperkt scala van activiteiten zou bevatten, zou het alomvattend perspectief er geen plaats in kunnen hebben.³³

In deze omschrijving van de 'polis' komen de menselijke gerichtheid op een goed leven en de menselijk gerichtheid op samenleven tezamen. De band die mensen in een 'koinōnia' met elkaar hebben duidt Aristoteles aan met het begrip 'vriendschap' ('philia').³⁴ Ook de staat, de grootste en meest omvattende 'koinōnia', wordt door vriendschapsgevoelens bijeen gehouden, zo brengt hij bij meerdere gelegenheden naar voren.³⁵ Hij geeft aan dat wetgevers erop uit dienen te zijn vriendschap tussen burgers te stimuleren (1155a23-29) en noemt vriendschap het grootste goed ('megiston tōn agathōn') in de 'polis'. Daarnaast benoemt hij gedragingen in het openbare leven als 'gelijkend op vriendschap' (1126b11-29) en omschrijft hij de 'polis' als grootste en overkoepelende 'koinōnia' als 'net van vriendschappen'.³⁶ Bovendien verwijt hij Plato dat in diens ideale 'polis' de relaties tussen mensen zodanig worden gestuurd door de overheid, dat er geen plaats meer is voor spontaan gegroeide banden van genegenheid en wederzijdse betrokkenheid, relaties die hij aanduidt als vriendschapsrelaties (*Pol.* 1262b1 e.v.).

Het Griekse woord voor vriendschap, 'philia', is afgeleid van het werkwoord 'philein', dat beminnen betekent. De mensen in de 'polis' worden dus bijeengehouden door een affectieve band. Wat vriendschap precies is, legt Aristoteles in de *Politica* niet uit. Hij omschrijft er vriendschap 'slechts' als 'de wil om samen te leven'³⁷ en zet nergens uiteen wat het betekent dat mensen door vriendschapsbanden met elkaar zijn verbonden. Dit is niet verwonderlijk omdat hij in de *Ethica* uitgebreid aandacht aan vriendschap besteedt: twee van de tien boeken zijn eraan gewijd. We wenden ons daarom tot het vriendschapstractaat in de *Ethica*. Kan de invulling van het vriendschapsbegrip dat daar gepresenteerd wordt dienen als verrijking van de schets van het levensideaal dat we bij Tolstoj hebben gezien?

2.1.2 Balans

In de uitleg van de stelling dat mensen erop gericht zijn samen te leven maakt Aristoteles gebruik van de twee begrippen waarvan ook Tolstoj zich bedient: 'natuur' en 'rede'. Daar waar Tolstoj deze begrippen met weinig uitleg presenteert, bespreekt Aristoteles ze vanuit een duidelijke theoretische achtergrond.

'Natuur' duidt voor Aristoteles op een aanleg die ieder in zich draagt om zich op een bepaalde manier te ontwikkelen. Het staat niet bij voorbaat vast of dit ook daadwerkelijk zal lukken. Dit hangt af van de inzet waarmee de mens te werk gaat en de omstandigheden. De mens moet het echter altijd proberen. Het begrip impliceert dus dat de mens een doel voor ogen heeft waarop hij zich richt. Daarmee laat Aristoteles op theoretisch verdiepte wijze iets zien dat in het werk van Tolstoj besloten ligt. Aan de gerichtheid om op een bepaalde manier te handelen correspondeert een eindtoestand, die als ideaalbeeld de handelende mens kan worden voorgehouden.

'Rede' heeft bij Aristoteles een brede betekenis. Het betreft het vermogen om het waardevolle te articuleren, een vermogen dat ieder mens eigen is en dat wordt ontwikkeld in samenspraak met de medemens. Aristoteles geeft zo aan dat niet alleen in het domein van wat wij exacte wetenschappen noemen de rede zijn macht uitoefent. Ook in het domein van het morele kan van redelijkheid sprake zijn. De wijze waarop dit gebeurt en de relatie met de denkbeelden van Tolstoj moeten we nader onderzoeken. De noodzaak van zo'n onderzoek dringt zich des te meer op wanneer we zien dat er grote verschillen bestaan in de manier waarop het morele wordt gearticuleerd. Tolstoj omschrijft het ideaal in precieze bewoordingen, zodat er direct handelingsvoorschriften uit gedestilleerd kunnen worden. Hij eist dat deze zonder concessies worden nagevolgd. Aristoteles daarentegen schetst het ideaal in meer algemene bewoordingen en benadrukt de heterogeniteit van omstandigheden. Het ideaal is slechts leidraad van handelen en wordt telkens weer op een andere wijze gerealiseerd. Het ligt voor de hand dat dit verschil tussen Aristoteles en Tolstoj duidelijk wordt wanneer we ons richten op het begrip 'rede': de articulatie van het morele is immers onlosmakelijk verbonden met de wijze waarop het geconcretiseerd wordt. Dit gebeurt in hoofdstuk IV.

In de wijze waarop Aristoteles en Tolstoj de ideale intermenselijke omgang duiden bestaat een sterke overeenkomst. Tolstoj spreekt van 'liefde' en Aristoteles gebruikt het zelfstandig naamwoord van het werkwoord 'beminnen'. Tolstoj werkt de liefde evenwel op specifieke manier uit. De mens moet vanwege de structuur van betekenisgeving bereid zijn zich op te offeren voor de medemens, hetgeen Tolstoj weergeeft met de negatieve termen 'dienstbaarheid', 'deemoed', 'bescheidenheid' en 'nederigheid'. De kritische vraag rees of het begrip 'liefde' niet méér behelst dan deze omgangsvormen. Het moet mogelijk zijn om met behulp van Aristoteles deze vraag te beantwoorden. Deze heeft immers een duidelijk beeld van samenleven voor ogen, de omgangsvormen binnen de 'polis'.

2.2 Het aristotelisch vriendschapsbegrip

Aristoteles begint het vriendschapstractaat met een kleine uitweiding over het belang van vriendschap voor menselijk (samen)leven. In de meest uiteenlopende menselijke betrekkingen zou naar voren komen dat mensen zich van nature (1155a17: 'physei') als vrienden tot elkaar aangetrokken voelen. Hij adstrueert dit met de stelling (waartoe hij waarschijnlijk door ervaring is gekomen) dat tijdens rondzwervingen ('en tais planais') is waar te nemen dat mensen van nature met elkaar bevriend zijn en affiniteit voor elkaar hebben (1155a22: 'oikeion apas anthrôpos anthrôpôi kai philon').

De constatering dat overall vriendschap naar voren komt gaat evenwel samen met de erkenning van een grote heterogeniteit in vormen van vriendschap. Het roept de vraag op wat de kern van vriendschap is. Deze is te achterhalen door de hoogste vorm van vriendschap nader te bezien. Dit is de vriendschap die tussen mensen die het meeste recht doet aan de menselijke natuur, de vriendschap tussen deugdzamen. In de relatie tussen hen moet het duidelijkst naar voren treden wat het betekent dat mensen worden bijeengehouden door vriendschapsbanden.³⁸

Kenmerkend voor de relatie van deugdzame vrienden is de gedeelde oriëntatie op een goed leven. De deugdzame mens is uit op realisering van zijn kwaliteiten, iets wat geschiedt in deugdzame daden. In deze daden ontmoet hij een ander individu dat zich door eenzelfde oriëntatie bezielt weet.³⁹ De deugdzame waardeert de goede morele eigenschappen van de ander en voelt zich daarom tot hem aangetrokken. Tot deze waardering komt hij vanwege zijn goede karaktergesteldheid. Voor zowel subject als object van het beminnen geldt dus dat het beminnen is verweven met een goed karakter.⁴⁰

De vriendschap tussen deugdzamen is dus een vriendschap tussen twee mensen die tezamen het leven inrichten vanuit een oriëntatie op hetgeen het leven tot een goed leven maakt.⁴¹ Deze relatie kan op uiteenlopende manieren gestalte krijgen. Dikwijls is sprake van een samenwerking waarin de activiteit van beide vrienden intrinsiek verbonden is, zodat elk door uitoefening van de eigen activiteit er mede verantwoordelijk voor is dat de ander tot een goed werk komt. Dit is te begrijpen naar analogie van het samen musiceren.⁴² Het is ook denkbaar dat beiden van de activiteit voldoening hebben, terwijl het praktisch resultaat slechts één persoon ten goede komt.⁴³

Welke de aard van de activiteit ook is, altijd geldt dat de vrienden elkaar ondersteunen bij het praktiseren van de deugdzame oriëntatie. De vrienden zijn daarom voortdurend op elkaar betrokken in een proces van morele vorming.⁴⁴ In de gezamenlijke interesse beleeft men plezier in elkaars deugdzaamheid, die men stimuleert. De deugdzame kan ook als spiegelbeeld functioneren zodat hij de ander met diens gebreken confronteert, en hij kan in zijn goede daden een voorbeeld zijn.

Wanneer vriendschap de naam is voor die betrokkenheid die mensen op elkaar hebben wanneer zij deugdzame daden verrichten, is in overdrachtelijke zin te zeggen dat vriendschap de

'ruimte'⁴⁵ is waarin deugdzaamheid wordt uitgeoefend. Enerzijds is vriendschap een manifestatie van deugdzaam leven. Daden van vriendschap zijn tegelijkertijd daden van deugdzaamheid en daden van deugdzaamheid dragen vriendschap in zich. Anderzijds is ze niet een deugd als alle andere deugden. Het praktizeren van vriendschap gaat altijd samen met uitoefening van een andere deugd. Vriendschap is dus een soort kader waarbinnen deugd wordt gepraktiseerd. Wellicht is dit de reden dat Aristoteles in het begin van het vriendschapstractaat vriendschap ietwat vaag omschrijft als 'een deugd of iets dat samengaat met de deugd' (1155a2: 'aretê tis ê met' aretês').⁴⁶

Het samengaan van affectie en deugdzame oriëntatie roept een kritische vraag op. Wanneer de aantrekkingskracht is bemiddeld door de gerichtheid op het goede, gaat het er in de aristotelische vriendschap dan niet vooral om dat mensen elkanders goede daden waarnemen? Is de nadruk op de goedheid van de daad niet zo groot, dat het er niet meer toe doet dat déze concrete persoon een goede handeling verricht? De indruk dat de particuliere persoon van ondergeschikt belang is, ontstaat sterk wanneer Aristoteles uitwerkt op welke wijze de aantrekkingskracht tussen deugdzamen gestalte krijgt. Het is voor de deugdzame aangenaam wanneer in zijn nabijheid een andere deugdzame aanwezig is omdat hij graag goede handelingen waarneemt. De deugdzame daden van de andere mens kunnen zelfs méér plezier verschaffen dan de eigen deugdzame daden. Een mens kan immers de daden van zijn naaste beter waarnemen dan de eigen daden.⁴⁷ Het lijkt erop dat de deugdzame zich er niet zozeer over verheugt dat het een concrete persoon, zijn vriend, goed gaat, eerder lijkt hij zich erover te verheugen dat hij in zijn omgeving het verrichten van goede daden kan aanschouwen. Van welke persoon die afkomstig zijn lijkt daarbij van ondergeschikt belang.⁴⁸

Aristoteles heeft op deze kritische vraag een duidelijk antwoord: de deugd is onvervreemdbaar eigenschap van de persoon. Deugdvrienden beminnen elkaar vanwege datgene wat ze zelf zijn ('di' autous')⁴⁹, dat wil zeggen hun karakter, hun unieke persoonlijkheid.⁵⁰ Juist in dit opzicht onderscheidt deugdvriendschap zich van andere vriendschapsvormen waarin men op de persoon is gericht vanwege zaken die slechts incidenteel van waarde zijn ('kata symbēbēkos').⁵¹ Vriendschap bestaat dus niet in het beleven van een abstract idee maar in het gezamenlijk verrichten van concrete activiteiten, waarvoor elkanders fysieke nabijheid vereist is.⁵² De aristotelische 'philia'-relatie krijgt vorm in situaties waarin mensen persoonlijk op elkaar betrokken zijn: binnen politieke clubs als de 'hetaireiai' of in de opvoedingssituatie. De gemeenschappelijke oriëntatie krijgt concreet gestalte in het delen van pijn, vreugde en verlangens die worden opgeroepen door concrete omstandigheden. Zo besteedt Aristoteles ook aandacht aan praktische problemen als het aantal vrienden dat men kan hebben. Zeer overtuigt stelt hij dat dit er maar een beperkt aantal kunnen zijn. Slechts met een beperkt aantal mensen kan men datgene delen wat constitutief is voor de goede intermenselijke relatie (1171a17). Blijkbaar is het niet mogelijk om met veel mensen een dergelijke intieme omgangsvorm aan te gaan. En juist omdat

het aristotelisch vriendschapstractaat handelt over concrete individuen die zich op elkaars persoonlijkheid betrokken weten, kan de kwetsbaarheid van vriendschap gethematiseerd worden. Aristoteles zelf doet dit niet maar Nussbaum heeft overtuigend de relatie tussen vriendschap en de contingentie van het menselijk bestaan uitgewerkt. De noodzaak van ander-mans nabijheid maakt 'philia' kwetsbaar omdat relaties tussen mensen contingent zijn. Het is de prijs die ervoor wordt betaald dat men is betrokken op individuen en niet op vast liggende abstracte entiteiten.⁵³

Het moge duidelijk zijn dat Aristoteles vriendschap als een intensieve relatie tussen twee individuen beschouwt. In bovenstaande passage, naar aanleiding waarvan het probleem is gesteld, moeten we dan ook lezen dat de vriend is gericht op de concrete persoon en het waardeert dat de goedheid *déze* overkomt. Wel is hierbij de individualiteit op een specifieke manier opgevat: de specifieke eigenschappen van de ander. Hieronder zal het relatieve van Aristoteles' positie naar voren treden.

2.2.1 Balans

Aristoteles schetst in zijn tractaat over vriendschap een ideaal van intermenselijke omgang dat direct in het verlengde ligt van de opvatting dat de zingevende interesse bepalend is voor de wijze waarop de mens zijn leven inricht. Hij is gericht op de medemens als iemand waarmee het waardevolle in het leven is te delen. Dit leidt tot een in positieve termen geschetste omgangsvorm. De vriend is iemand waarmee men vanuit een gedeelde oriëntatie samenwerkt en samenleeft. Het vriendschapstractaat vult zo een leemte op die bij Tolstoj is geconstateerd. Terwijl Tolstoj het begrip 'liefde' op zeer beperkte wijze uitwerkt, presenteert Aristoteles een uitgebreide schets van de wijze waarop mensen met elkaar omgaan wanneer ze in liefde met elkaar verbonden zijn.

Het verschil tussen deze twee vormen van vriendschap is echter zo groot, dat de vraag gesteld kan worden of in de aristotelische vriendschap nog wel plaats is voor datgene wat bij Tolstoj het hart van het vriendschapsbegrip vormt: de overgave aan de medemens. Voor ons onderzoek is antwoord op deze vraag van groot belang omdat deze overgave een essentieel element is van Tolstojs pacifisme. Bezien we daarom of 'dienstbaarheid', 'deemoed', 'bescheidenheid' en 'nederigheid', eigenschappen, die we samenvatten onder het begrip 'altruïsme', in Aristoteles' uitwerking van de liefde tussen deugdzamen voorkomen.

2.2.2 Vriendschap en altruïsme

De bereidheid de eigen belangen ondergeschikt te maken aan die van de andere mens lijkt aanwezig in het aristotelisch vriendschapsbegrip. Zoals gezegd is het Griekse woord 'philia' afgeleid van het werkwoord 'philein', dat beminnen betekent. Kenmerkend voor beminnen is, dat iemand het goede wordt toegewenst. Aristoteles verduidelijkt dit door beminnen te contras-

teren met de begeerte naar een fles wijn. Degene die de wijn begeert ('bemint') wenst dat deze behouden blijft omdat hij er zelf van wil genieten. In vriendschap daarentegen bemint men de vriend 'om zijnentwille'.⁵⁴ Het geeft aan dat in vriendschap het welzijn van de ander niet louter in het perspectief van de eigen verlangens wordt beschouwd.

Wanneer dit een voornaam element van vriendschap is, moet het sterk aanwezig zijn in de meest volmaakte vorm van vriendschap, die tussen deugdzaam is. Dit lijkt niet het geval. Wanneer Aristoteles spreekt over het handelen van de deugdzaam, gebruikt hij meerdere keren begrippen als 'eigenbelang' en 'eigen goed'. En dit lijkt juist de mogelijkheid van altruïsme uit te sluiten. Het is toch het één of het ander: ofwel men helpt de vriend door de eigen belangen ondergeschikt te achten, ofwel men gaat de vriendschapsrelatie aan uit interesse voor het eigen goed.

Voor Aristoteles geldt echter dat deze opties elkaar niet uitsluiten. Dit is mogelijk omdat bij hem iedere aanduiding van 'eigenbelang' en 'eigen goed' betrekking heeft op het realiseren van deugdzaamheid. Het duidelijkst komt dit naar voren in enkele passages waarin met betrekking tot de ideale vriendschapsrelatie bij uitstek sprake lijkt te zijn van egoïsme en egocentrisme. Zo stelt Aristoteles dat de vriendschapsverhouding een afgeleide is van de verhouding van de mens tot zichzelf (1166a1 e v). Maar wanneer de vriendschapsbeweging bij uitstek ten opzichte van het subject zelf wordt gepraktiseerd, dan kan van oprecht altruïsme toch geen sprake zijn? In de uitwerking van de these wordt deze suggestie weerlegd. Dit doet Aristoteles door een vijftal momenten van de vriendschapsrelatie te noemen en eraan toe te voegen dat deze kenmerken de verhouding uitmaken die de deugdzaam ten opzichte van zichzelf bezit (1166a10 'pros eauton'). Bij ieder der vijf kenmerken is van belang dat het om iemand gaat, die gericht is op realisering van deugdzaam daden.

- alle onderdelen van zijn strevingsleven zijn gericht op eenzelfde ding (1166a13-14) (namelijk uitvoering van deugdzaamheid),
- men wenst zichzelf het beste ('tagatha') toe (1166a15-16), namelijk het realiseren van deugdzaam daden, die het goede in zich dragen (1166a16-18),
- men bemint het eigen leven en veiligheid. De deugdzaam is vooral gericht op (voort)bestaan en goed functioneren van het rationele deel in hem, dat zijn eigenlijke zelf uitmaakt. Dit rationele deel ligt aan de basis van de deugdzaam activiteit (1166a21-24)
- men houdt van het eigen gezelschap. Aristoteles geeft hieraan een specifieke invulling: de deugdzaam geniet van de herinnering aan (zijn deugdzaam activiteiten in) het verleden en de verwachting van (zijn deugdzaam activiteiten in) de toekomst (1166a24-26)
- men deelt pijn en verdriet met zichzelf. Ook dit geldt bij uitstek voor de deugdzaam. Door zijn constante karakter beleeft hij door de tijd heen aan dezelfde zaken pijn en plezier.

Na deze eigenschappen genoemd te hebben, zegt Aristoteles de vraag of men feitelijk wel vriend van zichzelf kan zijn voor het betoog niet relevant te achten (1166a33-35). De passage is blijkbaar niet geschreven om aan te tonen dat mensen eerst en vooral vriend van zichzelf zijn en op grond daarvan vriend van een ander. Eerder lijkt zij bedoeld om de structuur van de meest perfecte vriendschap duidelijk te maken. Kenmerkend daarvoor is, dat het beminnen samengaat met gerichtheid op eigen deugdzaamheid.

Het directe verband tussen de deugdzaam oriëntatie en hetgeen Aristoteles aanduidt als 'het eigen goed' komt ook naar voren wanneer Aristoteles uitlegt dat eigenliefde samengaat met een gerichtheid op de medemens. Wanneer de deugdzaam zichzelf het sterkst bemint (1168b2-10), hoe kan hij dan nog oprecht met anderen bevriend zijn? Het antwoord op deze vraag wordt duidelijk wanneer blijkt hoezeer gerichtheid op deugdzaamheid Aristoteles' opvatting van eigenliefde bemiddelt. Hij verzet zich tegen de opvatting dat eigenliefde zou betekenen dat men uit is op het verwerven van zoveel mogelijk eer, genot en lichamelijke genoegens (1168b15). Ware eigenliefde betekent dat men voor zichzelf de mooiste en beste dingen neemt (1168b29-30: 'aponemei ... eautôi ta kallista kai malist' agatha'), hetgeen bij uitstek geldt voor de deugdzaam. Deze bezit eigenliefde omdat hij aan het hoogste in zichzelf ('eautou tõi kyriôtatôi') tegemoetkomt, de verstandelijke vermogens.⁵⁵

Daarmee is duidelijk dat Aristoteles, wanneer hij spreekt in termen die doen denken aan eigenbelang een oriëntatie op deugdzaamheid voor ogen heeft. Dat is niet verwonderlijk. In een leven van deugden kan de mens het meeste zijn mogelijkheden ontplooiën. Daarin doet hij volledig recht aan de kwaliteiten die hij in zich draagt. Het is daarom een leven waarin het hem goed gaat.

Deze ontplooiing gaat niet ten koste van een ander, doorgaans komt zij de ander zelfs ten goede. Sterk komt dit naar voren wanneer Aristoteles datgene waarop de deugdzaam is gericht contrasteert met uitwendige goederen. Bij het verwerven van deze goederen staan mensen competitief ten opzichte van elkaar: wat de één wordt toebedeeld, gaat ten koste van de ander. Aristoteles duidt ze aan met het begrip 'perimachêta' (1168b19), hetgeen betekent 'goederen waarom gestreden moet worden', of met het begrip 'ôpheleia' (1163a29), hetgeen 'nuttige dingen' betekent, met als bijbetekenis 'krijgsbuit'⁵⁶. Uit de tegenstelling die Aristoteles maakt valt af te leiden dat deze structuur niet opgaat bij de zaken waar deugdzamen naar streven.

Op verschillende manieren kunnen mensen voordeel hebben bij het goed dat de deugdzaam nastreeft. Het is mogelijk dat iemand juist door afstand te doen van uitwendige goederen deugdzaamheid realiseert. Dit geschiedt in deugden als prachtlievendheid, vrijgevigheid, rechtvaardigheid en matigheid. Op zeer directe wijze treedt dan het onderscheid naar voren tussen het goed waarop de deugdzaam is gericht en uitwendige goederen.

Daarnaast geldt dat zekere gerichtheid op de andere mens besloten ligt in de wijze waarop deugdzamen met elkaar omgaan. Door een gemeenschappelijke oriëntatie verbonden komen ze

tot samenspraak en samenwerking. Hierin staan ze niet in competitief tegenover elkaar. Dit maken we duidelijk door een aantal passages nader te bezien waarin Aristoteles volgens sommige auteurs de tegenovergestelde indruk wekt. In deze passages zou hij suggereren dat 'eudaimonia' een schaars goed is en dat de deugdzame zich ten koste van anderen met 'eudaimonia' verrijkt. Door deze indruk weg te nemen kunnen we iets meer duidelijk maken over de aard van de samenspraak en samenwerking.

Een der meest opvallende passages in dit opzicht is paradoxalerwijze die waarin Aristoteles de verschillen tussen materiële goederen en deugdzaamheid bevestigt. Hij omschrijft er de deugdzame als iemand die bereid is allerlei zaken die bij mensen in hoog aanzien staan, als eerbewijzen en hoge ambten, weg te geven omdat hij boven alles het schone ('kalon') verkiest. Het schone bestaat er voor een niet onaanzienlijk deel uit materiële middelen aan anderen ten goede te doen komen. Vervolgens past Aristoteles dit beeld toe op de vriendschapsrelatie, die hij beschrijft als relatie waarin men er meer op uit is wel te doen dan om welgedaan te worden (1169a20-22). De deugdzame die zijn vriend de mogelijkheid verschafft (goede) handelingen te verrichten zou zelf de schoonste daad verrichten (1169a32). Daarmee schetst hij het beeld van twee altruïsten waarvan één het onderspit moet delven. Het is als een situatie waarin twee mensen voor een deur staan en beiden, omdat ze de meest beleefde wensen te zijn, de ander als eerste door willen laten. Slechts voor één van de twee concurrenten is 'eudaimonia' weggelegd.

We doen echter geen recht aan Aristoteles' ethiek door te suggereren dat hij aan dit soort situaties denkt. In de context van genoemde passage staat het voorbeeld van de dappere genoemd, die zijn leven voor de 'polis' opoffert.⁵⁷ Dapperheid is de sterkste manifestatie van de beweging waarin afstand wordt gedaan van uitwendige goederen omwille van het goed van de deugd. We moeten ons het slagveld niet voorstellen als forum waarop de dapperen elkaar beconcurreren in deugdzaamheid, waardoor ze elkaar de mogelijkheid ontnemen dapper te zijn. Eerder gaat het om situaties waarin iemand met een unieke mogelijkheid wordt geconfronteerd zich op te offeren voor de 'polis', een mogelijkheid die hij aangrijpt.⁵⁸

Een voorbeeld van concurrerende verhoudingen omtrent het goed 'eudaimonia' zou volgens Kraut te vinden zijn in de bestuursvorm waarin de bestuursfuncties rouleren, een bestuursvorm waarvoor Aristoteles een sterke voorkeur heeft, zo zal in het volgend hoofdstuk naar voren komen. Naar de mening van Kraut zou hierin tot uiting komen dat 'eudaimonia' een te verdelen goed is: iedere bestuurder moet aftreden wanneer hij zijn deel van de koek gehad heeft, om een stuk over te laten voor zijn opvolger.⁵⁹ Dit beeld doet geen recht aan de aard van bestuurlijke activiteit, die zich onderscheidt van alleenheerschappij omdat ze samen met anderen wordt verricht. Op voorstellen volgen tegenvoorstellen, waarna men gezamenlijk een beslissing neemt, waarin een gemeenschappelijke oriëntatie tot uiting komt. Aldus vergroten de partners elkaanders 'eudaimonia'. Het gegeven dat in de Atheense democratie functies bij toerbeurt bezet

werden omdat het nu eenmaal praktisch onmogelijk was dat iedereen de diverse functies tegelijk uitoefende, doet hieraan niets af.

Een bewijs voor de stelling dat het streven naar deugdzaamheid in bestuurlijk werk kan botsen met andermans streven acht Kraut aanwezig in Aristoteles' bespreking van het ostracisme. Volgens Kraut zou de geostraceerde uit consideratie met het verlangen van anderen om te besturen bereid zijn de eigen mogelijkheden het goede leven te realiseren op te geven⁶⁰. Afgezien van de vraag of de geostraceerde deze consideratie daadwerkelijk zal opbrengen, is er de principiële vraag of het mogelijk is dat iemand, door terug te treden, bij anderen 'eudaimonia' kan bewerken. Op basis van de openingszin van de *Ethica* waarin Aristoteles zegt dat ieder handelen is gericht op een goed, stelt Kraut dat het terugtreden van de geostraceerde voortkomt uit oriëntatie op het goede in de 'polis', dat bestaat uit de 'eudaimonia' van de andere bestuurders. Het vorig hoofdstuk heeft evenwel geleerd hoe in de eerste hoofdstukken van de *Ethica* wordt omschreven dat mensen erop uit zijn voor zichzelf 'eudaimonia' te verwerven; ze realiseren het goed 'eudaimonia' in hun eigen handelen. Het is daarom onterecht te veronderstellen dat de geostraceerde als doel zou hebben de deugdzaamheid van medebestuurders te bevorderen. Eerder lijkt het erop dat hij verbannen moet worden omdat hij de structuur van gezamenlijk uitgevoerde deugdzaam (bestuurlijke) activiteit miskent. Het ostracisme is te verklaren vanuit de angst dat één persoon zich alle bestuurlijke activiteit zou toeëigenen waardoor hij de ontplooiing van anderen belemmert.

De gepresenteerde kritiek op Krauts stelling dat deugdzamen zich competitief tegenover elkaar gedragen maakt aldus duidelijk dat verdeling van het goed 'eudaimonia' op andere wijze in zijn werk gaat dan de verdeling van uitwendige goederen.

In het ideaal van intermenselijke omgang dat Aristoteles ons voorhoudt zijn de mensen er dus niet op uit goederen te verwerven die ze zich exclusief eigen maken maar zijn ze bezielde door een oriëntatie waarin ze elkaar aanvullen en versterken. Het is de deugdzaam niet zozeer te doen om verwerving van concrete tastbare goederen die hij in exclusiviteit kan bezitten, hij is uit op beantwoording van de vraag wat een leven goed en zinvol maakt. Hierbij denkt en leeft hij met anderen samen. De individuele gerichtheid op deugdzaamheid bij één persoon gaat zo samen met de mogelijkheid tot vergroting van 'eudaimonia' bij een andere deugdzaam. Voor een gemeenschap van deugdzamen geldt daarom: wanneer iedereen naar het schone ('kalon') streeft, komt dat ieder individu op zich en de gemeenschap als geheel ten goede.⁶¹ Iedere persoon bezit de grootste van alle goederen, de deugd, en de gemeenschap bezit alles waaraan zij behoefte heeft (1169a10-13: 'koinêi deonta'). Het is daarom een categoriefout de deugdzaam vanwege de gerichtheid op zijn goed te betichten van egoïsme.⁶²

Altruïsme verschijnt dan ook enkele keren expliciet als kenmerk van deugdvriendschap. Zo bespreekt Aristoteles uitgebreid dat vriendschap meer bestaat uit beminnen dan uit bemind worden (1159a13-b24). Hij besteedt ook uitgebreid aandacht aan het weldoen (1167b17 e.v.),

dat hij een voornaam onderdeel van vriendschap noemt: deugdvrienden zijn bij uitstek bereid elkaar wel te doen (1162b7: 'eu dran'). De vorm van vriendschap waarin men meer vrijgevig (1158a21: 'eleutherios') is lijkt meer op vriendschap in de ware zin van het woord. Hiermee komt overeen dat Aristoteles als voorbeeld van echte vriendschap de moeder noemt die meer gericht is op het welzijn van haar kind dan op het eigen welzijn (1159a28-34). Deze voorbeelden betreffen zeer uiteenlopende gedragingen en in de passages waarin Aristoteles ze uiteenzet gebruikt hij steeds andere termen om het altruïsme aan te geven. Hij heeft dus niet, als Tolstoj, een centraal begrip om het aan te duiden maar laat wel blijken dat in de ideale vriendschap sprake is van altruïsme.

Het altruïsme neemt in de ideale vriendschap echter nooit de vorm aan van een volledig wegcijferen van de eigen belangen. Vriendschap tussen aristotelische deugdzamen is vriendschap tussen gelijken,⁶³ en wanneer vrienden in even sterke mate deugdzaam zijn, is te verwachten dat een dienst met wederdienst wordt vergolden. Nauw verbonden met gelijkheid is wederzijdsheid als kenmerk van deugdvriendschap; van beide vrienden is te verwachten dat ze bereid zijn diensten aan de ander te verlenen. Dit komt sterk naar voren wanneer Aristoteles stelt dat het verkieslijk is vrienden wel te doen (1171a27). Men dient die mensen van wie men verwacht weldaden te ontvangen zelf weldaden te bewijzen. Daarin komt naar voren dat vriendschapsdaden contextafhankelijk zijn. Het is in een bepaalde omgeving dat het 'gepast' is om bepaalde vriendschapsdaden te verrichten en te verwachten.⁶⁴

De wederzijdsheid en gelijkheid mogen echter niet zó opgevat worden, als zouden de vrienden zich in hun handelen laten leiden door calculatie van nut en voordeel. De deugdzame vrienden bewijzen elkaar weldaden zonder direct een tegenprestatie te verlangen (1162b6-13, 1164b1). Weliswaar is te verwachten dat de ander tot hetzelfde bereid is, of de vrienden elkaar feitelijk evenveel schenken is niet relevant. Wederzijdsheid als kenmerk van vriendschap heeft meer betrekking op de verwachting dat een bepaalde inzet positief tegemoet wordt getreden dan op concrete en meetbare gevolgen. Dit komt expliciet naar voren wanneer Aristoteles de keuze (1163a23: 'prohairesis') als kenmerk van vriendschap contrasteert met het feitelijk effect. Eerder dan de reactie die de persoon in de omgeving oproept is het criterium voor vriendschap de keuze. Het begrip 'prohairesis' kan dan met 'bedoeling' vertaald worden.⁶⁵

2.2.3 *Balans*

In het beeld dat Aristoteles van de ideale intermenselijke omgang schetst is plaats voor hetgeen Tolstoj presenteert als voorname eigenschap van de wijze waarop de medemens tegemoet getreden moet worden, altruïsme. De deugdzame kan tot altruïstische daden komen omdat hij zijn eigen belang niet beschouwt als iets dat ten koste van anderen gerealiseerd moet worden. Hij is uit op het morele goed. Dit kan extreme vormen aannemen, zo leert het in het vriendschaps-tractaat gethematiseerde voorbeeld van de dapperheid.

De wijze waarop Aristoteles en Tolstoj het altruïsme behandelen is evenwel zeer verschillend. Voor Tolstoj is dit het centrale kenmerk van de houding waarmee men de ander tegemoet treedt. In iedere relatie moet men er eerst en vooral op bedacht zijn zichzelf niet teveel toe te eigenen. Bij Aristoteles is uitoefening van altruïsme ingebed in een brede oriëntatie. De deugdzame beoogt zijn leven in samenspraak met zijn vriend goed en mooi in te richten en daarbij kan het gebeuren dat hij tot altruïstische daden komt.

Dit onderscheid weerspiegelt een fundamenteel verschil: Tolstoj en Aristoteles beschouwen menselijke relaties vanuit een ander perspectief. Aristoteles schetst een model van intermenselijke omgang dat op essentiële punten afwijkt van moderne theorieën. In tegenstelling tot contractfilosofische of utilistische theorieën stelt hij mensen niet tegenover elkaar in een competitieve verhouding waarin ze proberen zich ten koste van elkaar te verrijken. Hij beschouwt mensen als met elkaar verbonden door een gemeenschappelijke oriëntatie. In deze verbondenheid regelt men hoe de goederen verdeeld en de belangenconflicten opgelost worden. Tolstoj beweegt zich binnen het moderne perspectief. Wanneer hij benadrukt dat de mens zich nooit ten koste van de ander mag verrijken, beschouwt hij intermenselijke relaties vanuit het perspectief van strijdige belangenconflicten en competitieve verhoudingen. Juist door de oppositie van egoïsme te bepleiten bevestigt hij het moderne perspectief.

Vanwege het volstrekt afwijkend perspectief kan Aristoteles een aanvulling zijn op Tolstojs beeld van intermenselijke relaties. Hij kan immers in positieve termen spreken over deze relatie omdat hij mensen verbonden acht door een brede oriëntatie. Echter, zoals deze aanvulling tot dusver is geschetst kan zij nog maar in beperkte mate geldig zijn. Tolstojs ideaal behelst onvoorwaardelijke overgave aan de medemens. Wie de ander ook is, wat hij ook doet, men moet hem dienstbaar tegemoet treden. Aristoteles' ideale vriendschap is daarentegen een situatie waarin de overgave aan de ander is bemiddeld door de gerichtheid op een goed. De deugdzame heeft iets voor zijn vriend over omdat deze deugdzam is en de dappere is bereid zijn leven te geven voor de 'polis'-gemeenschap omdat deze een voornaam goed vertegenwoordigt. Uitoefening van altruïsme is dus aan voorwaarden gebonden. Slechts onder bepaalde omstandigheden en tegenover bepaalde mensen komt men ertoe. Kan er wel van altruïsme sprake zijn in niet-ideale omstandigheden? Het antwoord op deze vraag moet bevestigend zijn. In het gebruik van het begrip 'natuur' geeft Aristoteles immers aan dat een aanleg tot vriendschap alle mensen eigen is. En wanneer ieder mens een neiging tot vriendschap in zich draagt, dan moet deze in de meest uiteenlopende relaties naar voren treden. Vriendschap wordt dus ook gerealiseerd binnen contexten die niet aan de ideale conditie voldoen. Op welke wijze gaat dit in zijn werk? En hoe is altruïsme in deze relaties aanwezig?

2.2.4 Vriendschap tussen niet-deugdzamen; de nuts- en genotsvriendschap

Aristoteles opent het vriendschapstractaat met een opsomming van een aantal uiteenlopende vormen van vriendschap en hij spreekt de overtuiging uit dat deze voortkomen uit een natuurlijke aanleg. Hij stelt zelfs dat van nature alle mensen met elkaar bevriend zijn (1155a19-20: - 'philia' - ... 'tois homoethnesi pros allêla, kai malista tois anthrôpois'), een stelling die hij adstrueert met de opmerking dat men bij reizen in het buitenland kan waarnemen dat er een natuurlijke affiniteit en vriendschap tussen mensen bestaat (1155a22).⁶⁶

Wanneer niet alleen de relatie tussen deugdzamen, maar ook de relatie tussen alle andere mensen vriendschap is, rijst de vraag hoe vriendschap tussen niet-deugdzamen mogelijk is in zijn werk gaat. Een niet onaanzienlijk deel van het vriendschapstractaat is gewijd aan beantwoording van deze vraag. Mensen leven nooit onverschillig naast elkaar.⁶⁷ Bij iedere relatie die ze met elkaar aangaan ontstaat na verloop van tijd een betrokkenheid, die afspiegeling is van datgene wat in de deugdvriendschap het best wordt gerealiseerd. Aristoteles brengt het begrip vriendschap daarom in direct verband met de meest uiteenlopende vormen van coöperatie. Mensen die met elkaar op reis zijn, mensen die tezamen strijd tegen een vijand leveren, zij allen vormen een 'koinônia' en worden door 'philia' verbonden (*Pol.* 1295b23). In al deze relaties hebben mensen iets voor elkaar over, zo blijkt uit de passage waarin Aristoteles het weldoen als voorname karakteristiek van vriendschap uitwerkt. Weldoen is een natuurlijke eigenschap (1168a9: 'touto de physikon') omdat de mens van nature een met andere mensen samenlevend wezen ('anthrôpos suzên pephykos') is. Hiermee geeft Aristoteles impliciet aan dat weldoen aanwezig is in alle menselijke omgangsvormen.⁶⁸

Wanneer allerlei mogelijke relaties vriendschap heten en wanneer altruïsme kenmerkend is voor vriendschap, dan moet zelfs in relaties die zijn aangegaan vanuit eigenbelang altruïsme aanwezig zijn. Inderdaad omschrijft Aristoteles uiteenlopende gemeenschappen die omwille van het wederzijds voordeel van de participierenden zijn ontstaan, bijvoorbeeld om te voorzien in een bepaalde levensbehoefte (1160a14-19, cfr. 1160a29), als vriendschap (1170b1 e.v.). De wijze waarop deze vriendschap gestalte krijgt werkt hij uit door twee van dergelijke relaties te beschrijven: die tussen mensen die zich vanwege nut of vanwege genot tot elkaar voelen aangetrokken. Dit zijn onvolmaakte vormen van vriendschap; ze mogen slechts vriendschap heten voorzover ze op de vriendschap tussen deugdzamen lijken.⁶⁹ Het kenmerkende van 'philein' is in deze twee vormen van vriendschap aanwezig maar wel op gebrekkige wijze.

Hoe is dit kenmerk in nuts- en genotsvriendschappen aanwezig? Juist bij deze relaties lijkt het problematisch te spreken van gerichtheid op de andere persoon. Het object van het beminnen is niet zozeer de andere persoon als wel het nuttige en aangename in hem. Dit in tegenstelling tot de deugdvriendschap, waarin de persoonlijkheid van de ander object van beminnen is (1156a14-19, 1156b7-11). Zij die elkaar om nut of genot beminnen, beminnen in elkaar niet de persoon zelf ('ou kath' autous') maar houden slechts van elkaar 'in zoverre ze van elkaar

een goed verkrijgen' (1156a12-13).⁷⁰ Daarmee lijken de nuts- en genotvriendschappen slechts ingegeven door eigenbelang, hetgeen waarlijk beminnen onmogelijk maakt. Dat bestaat immers uit een gerichtheid op de persoon van de ander waarbij men er niet op uit is beter te worden ten koste van de ander. Het afwijkend karakter van het beminnen in de nuts- en genotsvriendschappen lijkt bevestigd te worden wanneer Aristoteles het aanduidt met de term 'stergousi'⁷¹ en niet met 'philein'. Geeft de afwijkende terminologie niet aan dat een geheel ander proces plaatsvindt?⁷²

Toch schuilen ook in relaties tussen mensen die contact met elkaar hebben vanwege hun streven naar plezier en nut, elementen van echte vriendschap. Dit komt naar voren wanneer we nader bezien hoe Aristoteles deze relaties omschrijft. Het gegeven dat nut en genot oorzaak zijn van het beminnen duidt hij aan met het woord 'dia'; de mens bemint de ander 'door' diens nuttigheid of 'door' de mogelijkheden tot plezier die deze te bieden heeft (bv. 1156a4, 1156a11 e.v.).⁷³ In een bekend artikel benadrukt Cooper⁷⁴ dat 'dia' louter de oorzaak aanduidt en dat de oorzaak onderscheiden moet worden van de aard van het beminnen; de oorzaak van het beminnen bepaalt niet de manier waarop het beminnen in zijn werk gaat.

Dit betekent dat de aandrang zelf beter van de relatie te worden, de aandrang waarmee men de relatie is ingegaan, tot op zekere hoogte los staat van het gegeven dat men de ander het beste toewenst. Het laatste element gaat een zelfstandig leven leiden; wanneer mensen enige tijd, vanwege uitwendige factoren, wederzijds op elkaar betrokken zijn, gaan ze elkaar het beste toewensen, onafhankelijk van de reden waarom ze de band zijn aangegaan. Aanvankelijk is de nuts-of genotsrelatie gebaseerd op het principe 'voor wat hoort wat'. In verband hiermee schetst Aristoteles op welke wijze de in vriendschap verrichte handelingen moeten worden vergolden (1163b30-1164a33). Het gevoel van genegenheid ontstaat dus in eerste instantie doordat men van de ander verwacht dat deze nut of plezier brengt. Op deze verwachting kan een duurzame stabiele relatie volgen, waarin de vriendschapsgevoelens die men voor elkaar voelt niet ieder ogenblik worden gevoed door de verwachting dat de ander nut of plezier zal leveren. Ze gaan een zelfstandig leven leiden waardoor, ook als de verwachting niet direct wordt vervuld, de toewijding enige tijd blijft bestaan. Men is niet meer uitsluitend gericht op het eigen voordeel maar voelt zekere genegenheid voor de ander, hetgeen leidt tot een bereidheid iets voor deze over te hebben.⁷⁵

Zo geeft Aristoteles expliciet aan dat tussen twee zakenlieden een band van vertrouwen en zelfs wederzijdse begunstiging kan ontstaan. Wanneer ze gedurende langere tijd zaken uitwisselen, is niet meer iedere omgang louter te begrijpen als voortkomend uit calculatie omtrent eigen nut. Ze verlenen elkaar uitstel van betaling, onderhandelen op vriendelijke toon en zijn bereid tot het geven van korting. In deze momenten ligt, zo zegt Aristoteles expliciet, 'iets van vriendschap' (1162b29: 'philokon de tèn anabolên echei').⁷⁶

Op meerdere plaatsen bevestigt Aristoteles daarom dat in de nuts- en genotsvriendschappen elementen van altruïsme voorkomen. Zo maakt hij in zijn ontkenning dat deze vriendschappen op de persoon zelf betrekking hebben geen gebruik van de term 'ekeinou heneka', de term die zo nauw in verband staat met de ware aard van het beminnen.⁷⁷ Blijkbaar sluit de gebrekkige overgave aan de ander, die deze vriendschappen kenmerkt, niet uit dat in hen iets aanwezig is van de gerichtheid op de ander, die de meest volmaakte vriendschap kenmerkt. Aristoteles suggereert de mogelijkheid van overgave aan de ander ook wanneer hij zegt dat jongeren, gespitst op eigen genot, in een erotische relatie kunnen geraken tot 'het eigene van de vriendschap' (1156b6: 'kata philian'). Deze mogelijkheid komt ook naar voren wanneer Aristoteles zegt dat in een dergelijke relatie elk der partners moet proberen méér terug te geven dan hij ontvangen heeft, omdat dat schoner is (1163a21: 'kallion'). De verwijzing naar de schoonheid van de daad geeft aan dat het ideaal van de deugdvriendschap doorwerkt in de relaties die op nut en genot zijn gebaseerd.

Daarmee is van een essentieel onderdeel van vriendschap aangetoond dat zij aanwezig is in een veelheid van menselijke relaties. Ook daar waar mensen ogenschijnlijk uit eigenbelang relaties met elkaar aangaan, ontstaat na verloop van tijd bekommernis om de ander.

2.3 Balans

Aristoteles werkt concreet uit wat het betekent dat de natuurlijke aanleg om met de andere mens bevriend te raken in ieder mens schuilt. In allerlei samenwerkingsverbanden ervaren mensen na verloop van tijd zekere verbondenheid met elkaar, een verbondenheid die een afspiegeling is van de gemeenschappelijke oriëntatie waarvan bij de deugdvriendschap sprake is. Zo sterk is dit mechanisme, dat het zelfs naar voren treedt in relaties die worden aangegaan vanuit eigenbelang. Ook hierin kan het komen tot vriendschap en daarmee altruïsme. Deze natuurlijke aanleg impliceert een opdracht: ieder mens moet er in de omgang met anderen zoveel mogelijk naar handelen. De vriendschappelijke omgang is dus voor eenieder mogelijk en nastrevenswaardig.

Is hiermee de onvoorwaardelijke toenadering tot alle mensen zoals Tolstoj die beschrijft in beeld gekomen? Zonder meer is nu de reikwijdte van het begrip vriendschap uitgebreid. Tolstoj en Aristoteles zijn ervan overtuigd dat in de meest uiteenlopende relaties de mogelijkheid bestaat om de medemens vredelievend tegemoet te treden. Dit is geen vrijblijvende mogelijkheid maar wijst op een opdracht: de mens moet uit zijn op samenwerking met de medemens. Daarbij komt, in Tolstoj's werk explicieter dan bij Aristoteles, de overtuiging naar voren dat de andere mens erop kan worden aangesproken om goed te handelen. Iemand die geen recht doet aan zijn natuurlijke aanleg mag daarop gewezen worden en men mag hem aansporen zijn leven te beteren.

Het verband tussen Aristoteles en Tolstoj heeft op dit punt echter zijn grenzen. Er is nog niets gezegd over Aristoteles' opvatting over de radicaliteit waarmee men bij het praktiseren van

het ideaal te werk moet gaan. Wanneer de andere mens een slechte houding aanneemt spreekt het niet voor zich om aan de vriendelijke houding vast te houden. Tolstoj neemt hierover een gepro-
nonceerd standpunt in. De mens moet onder alle omstandigheden bereid zijn het ideaal na te volgen. Hij moet ook de gewelddadige medemens dienstbaar tegemoet treden. Bij Aristoteles is deze radicaliteit nog niet naar voren getreden. De vraag hoe zijn ethiek zich hiertoe verhoudt vereist een beschouwing van de handelingstheorie. Deze wordt in hoofdstuk IV geleverd.

Bovendien is de inhoud van de natuurlijke opdracht wezenlijk verschillend. Terwijl Tolstoj pleit voor onvoorwaardelijke dienstbaarheid aan de medemens, ook als men daar niets gemeenschappelijk mee heeft, geldt bij Aristoteles dat de dienstbaarheid er onlosmakelijk mee is verbonden dat mensen op een of andere manier iets gemeenschappelijk hebben. Dat kan zeer veel zijn (een alomvattende levensoriëntatie) of zeer weinig (een uitwisseling van enkele materiële goederen). Maar altijd krijgt vriendschap vorm wanneer een gemeenschappelijke activiteit wordt verricht. Een dergelijke omgang is met slechts een beperkt aantal mensen mogelijk. De aanwezigheid van een natuurlijke aanleg moge betekenen dat deze omgang in principe tussen iedereen mogelijk is, feitelijk is de intensieve betrokkenheid met een beperkt aantal mensen te praktiseren.⁷⁸ Expliciet komt dit al naar voren wanneer Aristoteles zegt dat een mens weinig vrienden kan hebben. Ook blijkt het duidelijk uit de stelling dat de mens een 'zôion politikon' is. Daarmee legt Aristoteles de menselijke neiging tot samenleven uit tegen de achtergrond van de 'polis', die hij beschouwt als hoogste organisatievorm. Dat is echter een gemeenschap met een beperkte omvang. Een goede relatie met mensen die buiten dit kader staan wordt niet gethematiseerd. Slechts één keer komt zij ter sprake, namelijk wanneer Aristoteles spreekt over de vreemdeling die van buiten de 'polis' komt. Hij beperkt zich hier tot het noemen ervan maar werkt haar niet uit. Deze opmerking betekent overigens niet dat feitelijk alle mensen met elkaar bevriend zijn. Meerdere keren brengt Aristoteles de mogelijkheid ter sprake dat men komt tot een vijandige opstelling tegenover groeperingen buiten de 'polis'.

Met de constatering dat de vreedzame houding tegenover iemand waar men niets mee heeft nauwelijks door Aristoteles verwoord wordt, zijn we gestuit op de grenzen van het verband tussen Aristoteles en Tolstoj. Het model van Aristoteles is enerzijds een verrijking gebleken. In tegenstelling tot Tolstoj is Aristoteles in staat de intermenselijke relatie in positieve termen te omschrijven. Anderzijds is het niet mogelijk gebleken een voornaam element van Tolstoj's denken ter sprake te brengen: de vreedzame houding tegenover alle mensen, ongeacht hun kwaliteit of nabijheid. We moeten bij een andere denker te rade gaan om meer inzicht te krijgen in het antwoord op de vraag hoe vriendschap met mensen die buiten de eigen kring leven eruit kan zien. In het vorig hoofdstuk zijn meerdere redenen aangegeven waarom Thomas van Aquino in dit opzicht een geschikte denker is. Proberen we nu de vraag of en op welke wijze de intermenselijke relatie in de deugdethiek binnen een ander kader dan de 'polis' gestalte kan krijgen te beantwoorden door de ethiek van Thomas van Aquino nader te beschouwen.

3. Thomas van Aquino

3.1 De mens is een politiek dier

Thomas van Aquino volgt in zijn commentaar op de *Politica* Aristoteles in diens opvattingen over de band die er tussen samenlevende mensen bestaat. In eerste instantie is deze het gevolg van samenwerking om levensnoodzakelijkheden te garanderen. Vanuit de primitieve levensvorm is, via verschillende stadia, de hoogste vorm van samenleven ontstaan, waarin het goede (samen)leven wordt gerealiseerd. Dit proces duidt Thomas als natuurlijk proces.⁷⁹ Het is het proces waarin de in de menselijke natuur aanwezige positieve oriëntatie op het samenleven wordt gerealiseerd (*Comm. Pol.*39).⁸⁰ In de *Summa Theologiae* werkt Thomas zijn overtuiging uit in een schets van het leven vóór de zondeval. Ook toen zou de mens in een soort staatsverband hebben geleefd. Het is namelijk vanwege goede eigenschappen van de mens dat deze in de activiteiten die hij verricht op de medemens is betrokken. Thomas ontkent overigens niet dat de staat na de zondeval ook tot taak heeft de onvolkomenheden van de mens op te vangen. Het gaat hier evenwel om een taak die bestaat naast de opdracht om activiteiten tussen goed levende mensen te reguleren en coördineren.⁸¹ De wijze waarop deze twee taken zich tot elkaar verhouden komt in het volgende hoofdstuk aan de orde, wanneer we de organisatie van het samenleven onder de loep nemen.

Thomas volgt Aristoteles ook in diens uitleg van de wijze waarop het verstand essentieel is voor menselijk samenleven. Andere beesten hebben weliswaar het vermogen zich met klanken te uiten ('vox') maar de mens heeft 'loquitio', spraak die samengaat met begripsmatig vermogen, zodat hij het standpunt van de andere mens kan begrijpen ('intellegere'). Ten overstaan van elkaar kunnen mensen aangeven wat nuttig en schadelijk is, en zo ontstaat communicatie over (on)rechtvaardigheid. Evenals bij Aristoteles ontstaat dus voor Thomas een gemeenschap doordat mensen vanuit een besef van goed en slecht met elkaar contacten aangaan. Mensen komen daarin tot 'communicatio'. Dit begrip is afgeleid van de stam 'commun...', die duidt op iets dat aan bepaalde zaken gemeenschappelijk is.⁸²

Voor Aristoteles is de 'polis' de hoogste 'koinônia' omdat mensen hierin bij uitstek hun natuurlijke aanleg kunnen realiseren. In het commentaar bevestigt Thomas dit beeld gedeeltelijk. De staat ('civitas') is de meest samengestelde vorm van menselijk samenleven en daarmee de meest perfecte 'communicatio' waarin mensen hun kwaliteiten kunnen ontplooiën (*Comm. Pol.* 4, 7).⁸³ Wel voegt hij daar een relativering van de betekenis van de staat aan toe: het zou beter zijn wanneer de hoogste 'communicatio' zich over de gehele mensheid zou uitstrekken (*Comm. E.N.* 30). Blijkbaar acht hij andere en grotere gemeenschappen dan de particuliere staat mogelijk.

In de *Summa Theologiae* omschrijft Thomas zowel datgene wat een gemeenschap tot een voorname gemeenschap maakt als de vorm die deze gemeenschap aanneemt op een andere

wijze. Kenmerkend voor een voorname gemeenschap is niet zozeer dat mensen tot uitwerking van hun kwaliteiten komen, in een goede gemeenschap geldt dat de mensen zich goed ten opzichte van elkaar gedragen en goed zijn voor degene die haar leidt (1a2ae 105, 2). De gemeenschap waarin dit optimaal gestalte krijgt kan uiteenlopende vormen aannemen. Het kan geschieden in diverse variaties van de politieke gemeenschap.⁸⁴ Zo spreekt Thomas over de 'societas', die hij nader aanduidt met 'collegium' (een juridisch lichaam), wanneer hij uitlegt dat mensen rechten en plichten tegenover elkaar hebben (1a2ae 21, 3). En de stelling dat de wetten die in een politieke gemeenschap gelden aan bepaalde voorwaarden moeten voldoen wordt ondersteund met voorbeelden waarin deze gemeenschap met uiteenlopende begrippen wordt aangeduid.⁸⁵

Maar het is niet alleen in de staat dat menselijk samenleven bij uitstek gerealiseerd wordt. Thomas bedient zich in de behandeling van de kenmerken van goed (samen)leven regelmatig van algemene termen die zijn afgeleid van de stam 'comm...'. Vooral het begrip 'communitas' wordt gebruikt. Zo is het het centrale begrip wanneer Thomas spreekt over de mogelijkheden die de mens heeft om diensten te bewijzen aan de gehele gemeenschap (2a2ae 25, 9, cfr. 1a2ae 21, 3 ad 2 en 3) en de wijze waarop mensen goed of slecht tegenover het geheel van de gemeenschap kunnen handelen. Het begrip 'communitas' kan op meerdere samenlevingsvormen betrekking hebben.⁸⁶ Het duidt zelfs enkele keren op een gemeenschap die veel groter is dan de staat. Thomas spreekt over de 'communitas humana' als gemeenschap van alle mensen tezamen (1a2ae 100, 2, 1a2ae 100, 5).⁸⁷

De diversiteit van samenlevingsvormen die Thomas gebruikt om typerende mechanismen in het samenleven te verduidelijken wijst erop dat hij, in tegenstelling tot Aristoteles, de vorm van goed menselijk samenleven niet fixeert. Hij verandert het aristotelisch begrip 'zôion politikon' dan ook in 'animal sociale' (bv. 1a 96, 4, 1a2ae 95, 4). Dit gegeven is voor ons onderzoek van groot belang. In sterkere mate dan Aristoteles geeft Thomas aan dat op uiteenlopende fora goede intermenselijke relaties gerealiseerd kunnen worden.

Leidt Thomas' opvatting niet tot een veranderd vriendschapsbegrip? In zijn commentaar neemt Thomas Aristoteles' weergave van de vriendschapsbanden in een 'communicatio' over: hierin worden mensen door een gemeenschappelijke oriëntatie bijeengehouden (*Comm. Pol.* 10). Echter, in de *Summa* wordt datgene wat de mensen in een 'communicatio' verbindt op een enigszins andere manier geduid: in een 'communicatio' wordt iets uitgewisseld. Thomas weet dit als vanzelfsprekend te presenteren omdat het latijnse woord voor uitwisselen afkomstig is van dezelfde stam als 'communicatio'.⁸⁸ Deze omschrijving wijst op een lossere relatie dan de gemeenschappelijke oriëntatie die bij Aristoteles centraal staat. Uitwisseling kan al plaatsvinden tussen mensen die nauwelijks met elkaar verbonden zijn. Het heeft dikwijls betrekking op uitwendige goederen. En terwijl de gemeenschappelijke oriëntatie die Aristoteles beschrijft

betrekking heeft op het geheel van activiteiten, geldt dat uitwisseling doorgaans op deelgebieden gestalte krijgt.

De verschuiving van gemeenschappelijke oriëntatie naar uitwisselingsrelaties maakt het inzichtelijk dat vele uiteenlopende samenlevingsvormen 'communicatio' genoemd kunnen worden. Terwijl een gemeenschappelijke oriëntatie slechts mogelijk is binnen een betrekkelijk kleine groep, die dan ook nog aan bepaalde voorwaarden moet voldoen, kan men op meerdere manieren en op verschillende fora tot uitwisselingsrelaties komen.

De deugd waardoor mensen binnen een 'communitas' zich in hun handelen ten opzichte van elkaar laten leiden duidt Thomas tweëerlei. Evenals voor Aristoteles geldt voor Thomas dat mensen in een 'communicatio' worden bijeengehouden door vriendschap.⁸⁹ Daar waar mensen goederen uitwisselen ontstaat vriendschap. Hoezeer vriendschap de band uitmaakt tussen mensen die in een uitwisselingsproces op elkaar betrokken zijn blijkt, wanneer Thomas stelt dat een proces van uitwisseling uiteindelijk leidt tot een 'communio'. Dit begrip draagt de connotatie van stabiele intieme eenheid tussen personen in zich.⁹⁰

Ook wanneer Thomas het perspectief van de wereldgemeenschap hanteert, duidt hij de relatie tussen mensen in termen van vriendschap. Zo maakt hij in het commentaar dankbaar gebruik van de universele oriëntatie van de uitspraak dat mensen van nature met elkaar bevriend zijn. hij stelt: 'ieder mens is als het ware van nature bekend aan en vriend van ieder ander mens' (*Comm. E.N.* 1541: 'quasi omnis homo naturaliter familiaris sit et amicus omni homini'). In het vriendschapstractaat in de *Summa* stelt Thomas dat ieder mens van nature in vriendschap met de medemens is verbonden ('omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore'). Vandaar dat mensen vele tekenen van vriendschap ('signa amicitiae') tegenover anderen, ook vreemden en onbekenden. 'etiam extraneis vel ignotis') tonen (2a2ae 114, 1 ad 2).

Thomas benadrukt echter ook dat mensen in een 'communicatio' zich rechtvaardig tegenover elkaar moeten gedragen. Het grote belang van rechtvaardigheid is niet verwonderlijk. Als deugd die de uitwendige acten van mensen ten opzichte van elkaar reguleert kan zij er bij uitstek toe bijdragen dat uitwisselingsrelaties goed verlopen. De rechtvaardigheid is ook de voornaamste omgangsvorm in de gemeenschap van alle mensen tezamen, de 'communitas humana'. Direct wanneer Thomas dit begrip introduceert, geeft hij aan dat alle mensen met elkaar zijn verbonden door het principe van rechtvaardigheid (1a2ae 100, 2, 1a2ae 100, 5).

De goede intermenselijke relaties die op uiteenlopende fora gepraktiseerd kunnen worden omschrijft Thomas dus in dezelfde termen als Aristoteles: vriendschap en rechtvaardigheid. Het is echter de vraag of deze twee deugden en de wijze waarop zij zich tot elkaar verhouden geen verandering ondergaan nu ze een bredere toepassing vinden. We beschouwen in dit hoofdstuk vooral de vriendschap. In het volgend hoofdstuk komt de rechtvaardigheid ter sprake.

3.2 Vriendschap en dienstbaarheid

In het commentaar bevestigt Thomas Aristoteles' schets van de ideale vriendschap, een vriendschap die wordt gekenmerkt door gedeelde morele oriëntatie. Deze bevestiging presenteert hij met behulp van het werkwoord 'communicare' wanneer hij stelt dat mensen die elkaar nabij zijn vrienden genoemd kunnen worden omdat ze communiceren in zeden ('moribus') en overtuiging ('convictu') (*Comm. E.N.* 1541).

In de uitwerking van deze vriendschap komt Thomas evenwel tot een ander accent. De gerichtheid op het goede, die bij Aristoteles kenmerkend is voor de ideale vriendschap, legt hij uit als betrekking hebbend op het goede van de vriend. Deze verschuiving is sterk zichtbaar wanneer hij de aristotelische stelling becommentarieert dat de beminde een andere zelf is. De stelling betekent volgens hem dat de minnaar de beminde het goede wenst op de manier zoals hij voor zichzelf het goed zou willen (1a2ae 28, 1: 'vult ei bonum sicut et sibi vult bonum'; cfr. *Comm. E.N.* 1797). De identificatie met de vriend betekent dus niet zozeer dat er een gemeenschappelijke gerichtheid op een goed bestaat, zij betekent dat de vriend iemand is wiens belangen minstens zo grote prioriteit krijgen als de eigen belangen. Tot een verdraaiing van hetgeen bij Aristoteles het eigen goed heet komt Thomas wanneer hij stelt dat het uit zijn op het eigen goed tegen de essentie van vriendschap is (*Comm. E.N.* 1558: 'contra rationem amicitiae') en hij het goede willen omwille van de vriend ('illius gratia') contrasteert met het goede willen omwille van zichzelf ('bona velle propter seipsos' (*Comm. E.N.* 1604).⁹¹

In dergelijke passages wordt het perspectief dat kenmerkend is voor Aristoteles verlaten. De intermenselijke relaties worden namelijk gezien vanuit de probleemstelling dat een tegenstrijdigheid in belangen kan ontstaan. In de vriendschap lost men het probleem op door veel voor de ander over te hebben.

De verschuiving in accent die in het commentaar plaatsvindt is te verklaren vanuit de behandeling van vriendschap in de *Summa*. Thomas omschrijft daar vriendschap als 'pars potentialis' van rechtvaardigheid (2a2ae 80, pr., 2a2ae 80,1, 2a2ae 114, 2) hetgeen betekent dat zij een deugd is die op de kardinale deugd, de rechtvaardigheid, lijkt maar niet de volle kracht daarvan bezit, en 'slechts' gericht is op secundaire acten van de deugd (2a2ae 80, 1). Als 'pars potentialis' van rechtvaardigheid is vriendschap gericht op de orde die behoort te bestaan in de intermenselijke omgang (2a2ae 58, 2, 2a2ae 80, 1). Zij draagt ertoe bij dat mensen zich goed tegenover elkaar gedragen. Specifiek voor vriendschap is, dat mensen die in vriendschap zijn verbonden zijn elkaar aangenaam (2a2ae 114, 1: 'convenienter') zijn.

Vriendschap is dus een situatie waarin de mens als 'animal sociale' het meest tot zijn recht komt (2a2ae 114, 2).⁹² De mens is evenwel niet altijd in staat zijn relatie tot de medemens door vriendschap te laten leiden omdat hij zondig is. Het perspectief van rechtvaardigheid is daarom dikwijls noodzakelijk om de intermenselijke relatie te reguleren.⁹³

Zich bewegend op hetzelfde terrein kunnen vriendschap en rechtvaardigheid elkaar bevestigen en ondersteunen. De wet, die door het principe van rechtvaardigheid wordt bepaald, bezit zekere gerichtheid op vriendschap.⁹⁴ Zo schreef de oude wet regelingen voor met betrekking tot het lenen van geld, opdat mensen tot goede verstandhouding met elkaar kwamen. En in een gemeenschap die geleid wordt door principes van rechtvaardigheid komen mensen er eerder toe met elkaar bevriend te raken.⁹⁵ De uitwerking van het rechtvaardigheidsbegrip in het volgende hoofdstuk zal nader aantonen op welke wijze het rechtvaardigheidsbegrip dat Thomas hanteert samenhangt met vriendschap.

Vriendschap zelf omschrijft Thomas, evenals Aristoteles vanuit het werkwoord 'beminnen' ('amare'). Dit betreft een neiging ('appetitus') naar een bepaald object, één van de essentiële acten van het affectieve deel van de ziel (1a2ae 26, 1: 'concupiscibilis'). De beweging van liefde kan niet betekenen dat het subject is gericht op een goed en zich dat wenst toe te eigenen. In dat geval zou altruïsme, precies datgene wat door Thomas in het commentaar sterk naar voren wordt gehaald, onmogelijk zijn. De gerichtheid die 'amare' in zich draagt moet betekenen dat het streven van het subject uitgaat naar een zaak waarmee het iets goeds voorheeft. Thomas werkt dit uit door aan te geven dat het beminnen twee vormen kan aannemen. De liefde kan gericht zijn op het object zoals het op zichzelf bestaat ('bonum subsistens') of op het object voorzover het een ander object ten goede komt ('bonum accidentale'). In de eerste betekenis betekent de beweging van de liefde dat men het goed voor de zaak zelf beoogt⁹⁶ en in de tweede betekenis wil men het goede voor iets anders dan het object van de liefde. Deze bewegingen leiden tot respectievelijk vriendschap ('amicitia') en begeerte ('concupiscentia') (1a 60, 3). In de liefde die in de vriendschap centraal staat ('amor amicitiae') wordt een persoon bemind die men het goede toewenst. De 'amor amicitiae' representeert de beweging van het neigen naar een object in de meest zuivere vorm ('simpliciter et per se'). In de liefde die bij de begeerte centraal staat is men gericht op een zaak of persoon die ten goede moet komen aan iets anders. In deze liefde wordt een zaak (of persoon) slechts bemind voor zover zij bijdraagt tot het welzijn van iemand anders (1a2ae 26, 4: 'amatur aliquid ut sit bonum alterius').

Het onderscheid tussen menselijke activiteiten waarin eigenbelang overheerst en die waarin dienstbaarheid de boventoon kan voeren verloopt volgens deze twee vormen van liefde. Bij de 'amor concupiscentiae' is de minnaar uiteindelijk op zijn eigen welzijn gericht ('amans proprie amat seipsum'). Zij kan daarom aanleiding geven tot concurrentie tussen mensen (1a2ae 27, 3). In de 'amor amicitiae' daarentegen worden weldaden aan iemand betoond omwille van die persoon zelf. Zij wordt dus wezenlijk door altruïsme gekenmerkt. Thomas identificeert haar zelfs met welwillendheid.⁹⁷

Door deze scheiding laat Thomas zich leiden wanneer hij de aristotelische onderverdeling in vormen van vriendschap bespreekt. In de nuts- en genotsvriendschap is de 'amor concupiscentiae' werkzaam. De nuts- en genotsvrienden wensen elkaar slechts het goede toe voorzover

dat hun eigen nut en genot ten goede komt. In deze vriendschappen is men uiteindelijk gericht op het nut of genot van een andere persoon dan degene aan wie het wordt toegewenst (1a2ae 26, 4 ad 3 'illud bonum refert ulterius ad suam delectiones vel utilitatem'). In het commentaar krijgt deze gedachte bevestiging door het gebruik van Aristoteles' stelling dat de nuts- en genotsvriendschap 'kata symbēbēkos' zijn. Er worden niet wezenlijke eigenschappen van de ander bemind maar bijkomstigheden (*Comm. EN* 1566 non amant amicum secundum quod ipse in se est, sed secundum id quod accidit ei) ⁹⁸. Omdat de nuts- en genotsvriendschappen geen vriendschappen in ware zin van het woord zijn, krijgen ze in het vriendschapstractaat van de *Summa* geen echte behandeling. Bij de bespreking van handelsbetrekkingen en economische transacties krijgt het begrip koopmansvriendschap geen enkele uitwerking (2a2ae 73, 3 - 2a2ae 77, 1) ⁹⁹. Voor een verzelfstandiging van vriendschapsprocessen, zoals we bij Aristoteles hebben gezien, lijkt weinig gelegenheid te bestaan. Thomas werkt deze tenminste nauwelijks uit ¹⁰⁰.

In de deugdvriendschap treedt bij uitstek de 'amor amicitiae' naar voren. Men hoopt in het beminnen oprecht dat het de ander goed gaat en is bereid daar iets voor over te hebben. Zoals we hierboven hebben geconstateerd, acht Thomas van Aquino deze gerichtheid zozeer kenmerkend voor de deugdvriendschap dat de idee van gedeelde oriëntatie erdoor wordt overschaduwd.

Deze omschrijving van de deugdvriendschap betekent dat Thomas, in sterkere mate dan Aristoteles, kan uitwerken hoe men in vriendschap gericht is op de ander als concrete persoon. De oriëntatie op de ander is niet louter bemiddeld door een algemene gerichtheid op het goede leven, er is ook een op zich staande affectieve gerichtheid op hem. In die zin geldt dat vrienden aanwezig zijn in elkaars gevoel (1a2ae 28, 2 'amatum dicitur in amante') ¹⁰¹. Deze verschuiving is zeer duidelijk zichtbaar in de uitleg van Aristoteles' stelling dat het aangenaam is om de daden van een vriend waar te nemen. Aristoteles eindigt deze passage met de zin 'men neemt goede daden waar van iemand met wie men in vriendschap is verbonden' ('toiautai d' ai tou agathou philou ontos'). Het commentaar benadrukt het laatste element: het gaat niet zomaar om het waarnemen van goede daden, het gaat om een vriend die men bemint. Daarmee komt de gerichtheid op de particuliere persoon scherper naar voren (*Comm. EN* 1896).

3.3 Balans

Thomas van Aquino distantieert zich van de aristotelische opvatting dat de 'polis' het forum is waarop de mens door het ontwikkelen van goede relaties met de medemens komt tot realisering van hetgeen in zijn natuurlijke aanleg vervat ligt. Hij noemt als zodanig de staat, die uiteenlopende vormen kan aannemen, en hij thematiseert zelfs de mensheid als geheel als gemeenschap waarin de leden met elkaar verbonden zijn. Deze thematisering treffen we bij Aristoteles niet aan. Weliswaar zegt deze dat alle mensen van nature met elkaar bevriend zijn maar hij hanteert nergens het perspectief van een wereldgemeenschap. Door deze invalshoek te presenteren, opent

Thomas mogelijkheden om te spreken van een organisatie van samenleven die de grens van particuliere gemeenschappen te boven gaat.¹⁰²

De gewijzigde opvatting over de context van het goede samenleven leidt ertoe dat Thomas een omgangsvorm schetst die in grotere samenlevingsverbanden gerealiseerd kan worden. Een principiële wijziging in deze schets is, dat hij meer nadruk legt op de uiterlijke omgangsvormen. De deugd die deze omgangsvormen reguleert, de rechtvaardigheid, geeft hij, meer dan Aristoteles, een centrale plaats. In het volgend hoofdstuk zullen we deze deugd nader beschouwen. Vriendschap acht Thomas ook constitutief voor de goede intermenselijke relatie maar deze deugd ondergaat in zijn bewerking een verandering, die de oorzaak van het beminnen betreft. Men neigt niet naar de ander omdat deze bepaalde kwaliteiten zou bezitten, kwaliteiten die het mogelijk maken om bepaalde levensvormen te delen en activiteiten te ondernemen. In een grote gemeenschap, waar mensen verder van elkaar staan, neemt de neiging naar de andere mens een andere vorm aan: men neigt naar de ander louter omdat deze een mens is. De ander wordt, ongeacht wie hij is of wat hij doet, bemind. Thomas' beschrijving van het beminnen is daarbij veranderd: er ligt een sterk accent op de uitwendige relatie. Hij benadrukt dat men iets voor de ander over heeft en er zo voor zorgt dat het hem goed gaat. Zo presenteert hij een vorm van beminnen die direct leidt tot altruïstische daden.

De verzelfstandiging van de affectieve gerichtheid en de nadruk op altruïsme betekenen dat Thomas menselijke relaties vanuit een perspectief beschouwt dat veel meer dan het aristotelische lijkt op het moderne perspectief van Tolstoj. Centraal staat de overtuiging dat mensen op elkaar zijn betrokken in interacties waarin ze elkaar kunnen schaden of weldoen. Door dit perspectief kan Thomas dus komen tot thematisering van hetgeen bij Aristoteles onderbelicht is gebleven: de overgave aan de mens waar men niets gemeenschappelijk mee heeft.

Daarmee is het mogelijk gebleken in de vergelijking van Tolstoj met de deugdedethiek op het punt van menselijk samenleven twee accenten te presenteren in de wijze waarop mensen in liefde op elkaar betrokken kunnen zijn. Het ene biedt een in positieve termen gesteld beeld van samenleven. Het ander geeft een centrale plaats aan iets dat in het samenleven als het meest nobele wordt ervaren, altruïsme. Gebleken is dat ze elk van beide hun sterke kanten hebben en de ander aanvullen. Ze zijn echter niet geheel met elkaar te verenigen. Samenleven op basis van een brede gemeenschappelijke oriëntatie is slechts mogelijk in een beperkte kring van gelijkgezinden. En het praktiseren van algemeen altruïsme betekent dat voorbij wordt gegaan aan de bijzondere eigenschappen.

Daarmee is de bespreking van goed samenleven nog niet voltooid. Alleen de principiële inzet is geschetst en nog niet is ter sprake gekomen hoe deze doorwerkt in de organisatie van het samenleven. Deze geschiedt door de inrichting van instituties en organisatorische verbanden. Hoe verhouden de intermenselijke relaties binnen zulke verbanden zich tot het vriendschaps-

ideaal? In nauwe samenhang hiermee staat de vraag naar de status van de deugd rechtvaardigheid, een deugd die in de organisatie van het samenleven een rol speelt. Bij Aristoteles trad zij in de uitleg van het ontstaan van het morele al naar voren en bij Thomas is ze in nauwe samenhang met vriendschap aanwezig. Afgezien van de verdere invulling van de schets van goed samenleven behoeft deze ook nog een uitwerking die duidelijk maakt dat uit haar typisch pacifistische standpunten volgen een verzet tegen oorlog en de weigering om over te gaan tot geweld. Op deze vragen concentreren we ons in het volgende hoofdstuk.

¹ Tolstoj (1887)

² Zo bespreekt Tolstoj (1887) 72-77 de passage 'wees niet ten onrechte toornig', een passage die de mogelijkheid openlaat dat een mens terecht op de medemens boos is. Tolstoj pretendeert aan te tonen dat de woorden 'ten onrechte' in de oudste manuscripten niet staan

³ Tolstoj (1887) 2

⁴ Tolstoj (1887) 46 de strijd om het bestaan, die het persoonlijk leven kenmerkt, is 'tegennatuurlijk' en 'onmenselijk'

⁵ Tolstoj (1887) 140 Tolstoj spreekt van de 'levensbron'. Hij formuleert dit gegeven ook het religieuze vocabulaire. Refererend aan de bijbel noemt hij het leven een talent dat de Vader de mens heeft toevertrouwd

⁶ Tolstoj (1887) 131

⁷ Tolstoj (1887) 238, 249

⁸ Tolstoj (1887) 94

⁹ Tolstoj (1887) 46

¹⁰ Tolstoj (1887) 177

¹¹ In dit hoofdstuk verwijzen alle referenties aan Aristoteles' tekst naar de *Ethica Nicomachea*, tenzij ze worden voorafgegaan door 'Pol'. In dat geval verwijzen ze naar de *Politica*

¹² Adkins (1960) 171 omschrijft 'physis' als 'being the perfect state to which it tends'

¹³ Het begrip 'aanleg' is letterlijk aanwezig wanneer Kullmann (1980) 424 stelt dat de mens 'darauf angelegt' is politiek dier te zijn

¹⁴ In die zin geldt dat de natuur beginsel ('archê') van de dingen is (*Pol* 1337b32)

¹⁵ Ritter (1969) 60 omschrijft 'physis' als 'Moglichkeiten und Anlagen'. Overigens gebruikt Aristoteles in nauwe samenhang met deze betekenissen het woord 'natuur' enkele keren op de manier waarop wij in metaforische zin over 'moeder natuur' spreken. Het duidt dan op het geheel van in aanleg aanwezige essenties die op hun realisering uit zijn. Van de natuur als verzelfstandigd geheel is te zeggen dat zij een bepaalde intentie heeft (*Pol* 1254b28, *Pol* 1255b3 'boulêtai'). Aristoteles spreekt bijvoorbeeld in deze zin over de natuur wanneer hij zegt dat de natuur niets voor niets doet (*Pol* 1252b2-3). Adkins (1960) 180, Fritz & Von Kapp (1977) 116

¹⁶ Bv. Kullmann 435 'eine mögliche Bedeutung dieses Wortes is Substanz'. Overigens relativeert hij deze vertaling wel

¹⁷ Hoffe (1989) 263

¹⁸ Deze relatie tussen individu en 'polis' geeft Aristoteles ook weer in de stelling dat de 'polis' 'eerder' ('proteron') is dan het individu. Het woord 'proteron' kan betrekking hebben op een rangorde in tijd, plaats of volmaaktheid (in welk geval het 'beter' betekent). Aristoteles geeft expliciet aan dat het begrip betrekking heeft op de orde van natuurlijkheid (*Pol* 1253a19 de 'polis' is 'proteron têt physei', het laatste woord dient als dativus respectivus gelezen te worden). Het betekent dat het menselijk leven pas in de 'polis' tot volledige ontplooiing komt. Dit wordt geadstrueerd met de relatie tussen een hand en het gehele lichaam. Een hand die los staat van een lichaam is niet als hand te omschrijven. Dat is pas mogelijk op grond van het behoren tot het lichaam. De gelijkenis van de staat met het lichaam komt ook voor in *Pol* 1281b5-6, *Pol* 1302b35 e v, *Pol* 1309b23 e v. In dezelfde lijn is overigens de passage in de *Ethica* te lezen waarin Aristoteles stelt dat de mens eerder ('mallon')

een paarsgewijs voortplantend wezen is dan een wezen in de staatsgemeenschap ('politikón') maar daaraan toevoegt 'in zover het gezin eerder en noodzakelijker is' ('hosón proteron kai anagkatōteron') dan de staat (1162a17-18) 'Proteron heeft dan dus betrekking op de rangorde in tijd'

19 Morris (1967) 83-84 omschrijft 'telos' in dit verband als 'purpose', Adkins (1960) 179 omschrijft het als taak van de mens 'to realise the full potentialities of one's "physis"', which is an end in the sense of being a goal'

20 Morris (1967) 96

21 Ritter (1969) 62

22 Winthrop (1975) 414

23 Salkever (1981) 487

24 Aristoteles geeft deze zinsnede weer met 'hōste', een voegwoord met een sterk consecutieve inslag Rackham (1967) vertaalt 'and therefore'

25 Zie bv Schwann (1963) 80

26 Cooper (1990) 224

27 Keyt (1987)

28 Een duidelijke uitwerking hiervan is te vinden bij Schwann (1963) 72 Hij verbindt de mens als wezen dat 'logos' bezit met 'alêtheuein', de 'logos' stelt de mens in staat in de dimensie van het praktisch handelen tot waarheid te komen

29 Holfe (1976) 236

30 De Clercq (1982) 436

31 Term ontleend aan De Clercq (1982) 422

32 Bv ook *Pol* 1278b18-31, *Pol* 1280b29-36 de mens leeft niet met anderen samen omdat hij op nut in de zin van uitwendig voordeel gericht is

33 *Pol* 1280b35 de staat is een 'koinōnía', met als doel een volledig en autark leven ('zōēs teleias charin kai autarkous') Deze termen worden uitgelegd als betrekking hebbend op een leven van 'eudaimonia' dat schoon ('kalós') is

34 *Pol* 1295b24 'hē gar koinōnía philikon', te vertalen als 'want een koinōnía wordt door vriendschapsgevoelens geconstitueerd' Rackham (1967) vertaalt 'for friendliness is an element of partnership', Newman (1887) vertaalt 'for association is a thing connected with - and springing from - friendliness') Bijvoorbeeld de broederschappen en verenigingen waarin het sociale leven gestalte krijgt (1280b38 'phratrías kai thýsiai kai diagōgai tou syzēn') worden door vriendschapsbanden bijeengehouden Cfr 1161b12 vriendschap bestaat in gemeenschappelijkheid ('en koinōnía'), 1161a33 als er niets gemeen ('mēdén koinon') is, is geen sprake van vriendschap

35 1155a23 'eōike de kai tas poleis synechein hē philia' Rackham (1960) vertaalt 'moreover friendship appears to be the bond of the state'

36 Flashar (1971) 283-284

37 *Pol* 1280b39-40 'hē gar tou syzēn prohairesis philia' Rackham (1967) vertaalt 'for friendship is the motive of social life' Cfr 1160a28-29, *Pol* 1280a38 'syzēn philias ergon' samenleven is de opgave/het werk van vriendschap

- 38 Aristoteles noemt de vriendschap tussen deugdzaam de meest volmaakte vorm van vriendschap 1156b34 en 1156b7 wordt karaktervriendschap 'teleia' genoemd, 1157a31 'prôtôs kai kynîôs' Dit omdat de akte van 'philein' er het best tot zijn recht komt (1156b11, 1157b25 'malista', 1156b24 'malista kai aristê')
- 39 Leyen (1990) 114
- 40 Woldring (1993) 210-211 geeft een beknopt overzicht van de wijze waarop de discussie over deze twee componenten is verlopen
- 41 1170 b11-12 'touto de ginoit' an en tôi syzên kai koinônein logôn kai dianoias, outô gar an dokseie to syzên epì tôn anthrôpôn legesthai' Rackham (1960) vertaalt 'therefore a man ought also to share his friends consciousness of his existence, and this is attained by their living together and by conversing and communicating their thoughts to each other, for this is the meaning of living together as applied to human beings' Het is overigens in deze passage de enige keer dat Aristoteles de gezamenlijke betrokkenheid op goed en kwaad uitdrukt met het werkwoord 'koinônein'
- 42 Price (1989) 116
- 43 Price (1989) 117
- 44 1170a12 in de omgangsrelatie met vrienden is er oefening ('askêsis') in deugd
- 45 Cfr. Sherman (1987) 595 'friendship creates a context or arena for the expression of virtue
- 46 Daarbij gaan we ervan uit dat Aristoteles in deze passage niet doelt op het gegeven dat vriendschap uiterlijke voorwaarden voor deugdzaamheid kan verzorgen. Hierop doelt hij tenminste gedeeltelijk wel in 1155a5, waar de vriendschap 'anagkaiotaton eis ton bion' heet en vooral in de uitwerking hiervan in 1155a9. Een onderzoek naar de betekenis van deze zinsnede levert Van Tongeren (1991). Hij verwierpt de suggestie 'dat vriendschap slechts het milieu van allerlei deugdzaam handelingen zou kunnen vormen'. Van Tongeren hooft met deze zinsnede een ontkenning van de eigen deugdzaamheid van vriendschap. In zijn artikel bevestigt hij het beeld zoals wij dat hier presenteren van vriendschap als deugd die het kader is voor andere deugden (bijvoorbeeld Van Tongeren (1991) 286 'de vriendschap omvat en vooronderstelt andere deugden').
- 47 Dit waarnemen geeft Aristoteles weer met 'aisthêsis', 'noêsis' en 'theôrein' (1170a17 'aisthêsis' en 'noêsis', 1170b5 'aisthanomenoi gar tou kath' auto agathou', 1170a3 'theôrein'). Daarbij gaat het natuurlijk niet zozeer om zintuiglijk waarnemen maar om het waarnemen van het morele karakter. Overigens strookt deze opmerking met andere plaatsen waar Aristoteles zegt dat het voor de mens moeilijk is de eigen daden goed in te schatten. Price (1989) wijst in dit verband op *Pol.* 1280a15-16, waarin Aristoteles zegt dat de meesten slechte rechters in eigen zaak zijn.
- 48 Dit verwijt wordt vooral uitgewerkt door Schoemann (1985) 275-278, die Aristoteles van een fixatie op transcendente eigenschappen in de persoon beticht, waardoor de gehechtheid aan het particulier individu geen plaats meer krijgt. Sherman (1987) 602 vergelijkt in dit verband de aristotelische opvatting van vriendschap met die van Plato. Zij wijst op Diotima's stelling in het Symposium, dat ware liefde voor een individu liefde voor de goede eigenschappen van die persoon inhoudt.
- 49 Hoezeer het karakter de identiteit van de mens bepaalt, komt ook naar voren wanneer Aristoteles de vriend de 'andere zelf' (1170b7 'heteros autos', 1166a32 'allos autos') noemt. Deze uitspraak is te begrijpen vanuit de gedachte dat de vrienden gericht zijn op een goed dat ze zich zozeer eigen maken dat ze daaraan hun identiteit ontleenen. De vriend heeft deel aan het goed waarop zijn deugdzaam vriend is gericht, een goed dat hij als zijn 'eigen goed' (1170b9 'autos agathos') ervaart.

50 1156b11 men bemint omwille van elkaar en niet door iets accidenteels ('di' autous kai ou kata symbebêkos'),
 1157a18 ze zijn vriend vanwege wat ze zelf zijn ('di' autous'),
 1157b2 deugdvrienden zijn bevriend omwille van wat ze zelf zijn ('di' autous philoi')
 Ook wanneer Aristoteles ontkent dat dit gegeven de oorzaak is van nuts- en genootsvriendschap treedt het als oorzaak van deugdvriendschap naar voren
 1156a13 niet om zoals ze zelf zijn ('ou gar tōi poiōus tinas'),
 1156a16 de deugdzame houdt van zijn vriend inzover deze is wie hij is ('hēi ho estin') Rackham vult aan 'hēi poiōus tis', 'toiotous'),
 1156a17 het zijn vriendschappen die steunen op iets bijkomstigs ('kata symbebêkos'),
 1156a18 niet bemind zoals hij is ('ou hēi estin hoiosper'),
 1164a10 12 in de nuts- en genootsvriendschappen bemint men elkaar niet om de persoon ('autous') zelf, maar om iets dat de ander bezit ('hyparchonta')

51 Cfr. Nussbaum (1986) 356, Connor (1990) 116

52 1171b29 e v het is van belang dat vrienden in elkaars nabijheid vertoeven

53 Nussbaum (1986) 344-345

54 1155b32 33 het meest basale kenmerk van 'philein' is dat men de ander het goede toewenst omwille van hemzelf ('tagatha ekeinou heneka'), de vriend wenst de ander bestaan en leven toe omwille van hemzelf ('autou charin'), 1166a6 kenmerkend voor vriendschap is 'boulesthai tagatha ekeinou heneka' Zo ook in de bespreking van de zelflieide 1164a34-1164b1 het kenmerk van karaktervriendschap ('hē kat' arcētēn philia') is men bewijst anderen een dienst om hunnentwille ('di' autous proiemenoi')

55 Het verband wordt uitgewerkt door Kraut (1989) 133

56 Bijvoorbeeld 1163a29 'ōpheleia' expliciet geopponeerd aan 'kala'

57 In het hoofdstuk over de dapperheid wordt dit verder uitgewerkt

58 Het voorbeeld is afkomstig van Kraut (1989) 120

59 Kraut (1989) 99-101

60 Kraut (1989) 92

61 Aristoteles geeft het verband tussen deugdzzaamheid en het feitelijke voordeel van de ander expliciet weer, wanneer hij het begrip 'agathos' op beide van toepassing laat zijn Voor de twee deugdzame vrienden geldt, dat ze beiden in volledige zin goed zijn en goed zijn voor de vriend 1156b13 de deugdzame is in volledige zin goed en goed voor de vriend ('haplōs agathos kai tōi philōi'), 1157b34-35 de goede ('agathos') mens, wanneer hij met iemand bevriend raakt, is goed ('agathos') voor deze

62 Connor (1990) 119-120

63 Expliciet komt dit naar voren wanneer Aristoteles in de *Politica* over vrienden spreekt als mensen die 'gelijk' ('isos') zijn *Pol* 1287b34 een vriend is 'isos kai homoiōs' Het duidt hier op dezelfde afkomst Gigon (1971) spreekt van 'cōnburgit' Elders noemt Aristoteles de vriendschap tussen deugdzamen de meest duurzame omdat de vrienden hier de meeste gelijkheid en gelijkvormigheid ('isotēs kai homoiotēs') bezitten (1159b2) Aristoteles maakt dit ook duidelijk door te zeggen dat, wanneer vrienden op basis van overwicht (1158b12 'kath' hyperochēn) met elkaar verbonden zijn, de gelijkheid moet worden hersteld door compensatie Degene die minder in deugd is, dient de ander meer te beminnen, waardoor hij met liefde en vriendschap het tekort compenseert Wanneer de betere door de mindere meer bemind wordt, ontstaat weer zekere gelijkheid ('pōs isotēs'), een gelijkheid die eigen is aan vriendschap (1158b20 e v) Ook laat Aristoteles de stelling dat een goede mens zijn behoeftige vriend weet te helpen volgen door een verwijzing naar compensatie De meerdere moet meer eer ('timē') krijgen als de mindere meer gewin ('kerdos') krijgt Dit is bijvoorbeeld het geval in de vriendschap tussen

onderdanen en een goede vorst. De vorst maakt de onderdanen deugdzaam en hiervoor zijn ze hem dankbaar, hetgeen ze erin uiten dat ze hem beminnen (1163a28 e v.)

Aristoteles schetst zelfs, enigszins plastisch, het beeld van een ruilhandel waarin twee kwalitatief verschillende zaken worden uitgewisseld. Wanneer een deugdzaam een behoeftige helpt, verkrijgt hij door de betoonde weldaden eer, dat Aristoteles op deze plaats als 'het loon der deugd' omschrijft (1163b4 tês aretês gerai). Tegenover datgene wat hij op het ene vlak verliest, staat hetgeen hij op het andere vlak wint. De evenredigheid zorgt voor een zekere gelijkheid. Evenredigheid en gelijkheid liggen respectievelijk geïmpliceerd in de termen 'kat' aksian' en 'epanison' (1163b12). Het is wel een vorm van gelijkheid die twee kwalitatief verschillende zaken betreft. Dit brengt zekere incommensurabiliteit met zich mee. Een duidelijke afweging tussen de twee domeinen is niet mogelijk. De relatie is niet een eenduidige 'voor wat hoort wat' relatie, naar analogie van het zakelijk contract. Het deugdzaamheidselement dat aan de vriendschap eigen is overstijgt juist het contractmodel. Dit blijkt wanneer Aristoteles aangeeft dat het er bij vriendschap om gaat te doen waartoe men in staat is, eerder dan om hetgeen objectief gezien met de verdienste in overeenstemming is (1163b13-19).

64 Het beeld van vriendschap als gepast reageren wordt mooi uitgewerkt door Van Tongeren (1991) 283: 'dat men in de vriendschap moet weten te geven wat de ander toekomt op basis van de relatie waarin men met hem staat aan ouders iets anders dan aan broers, aan verwanten iets anders dan aan handelsrelaties, etc.'

65 In hoofdstuk IV volgt een uitleg van 'prohairesis', waarin deze vertaling meer wordt verantwoord.

66 Het woord 'physis' wordt hier niet gebruikt, maar wel het woord 'oikeion' en dat betekent verwantschap. Het heeft overigens wel de connotatie van natuurlijke geaardheid.

67 Dit geeft Aristoteles aan wanneer hij het menselijk samenleven contrasteert met dat van beesten, die onverschillig voor elkaar op de weide grazen (1170b13). Aan het begin van deze passage stelt hij twee keer expliciet dat het samenleven natuurlijk is: 1169b20 'ho anthrôpos kai syzên pephukos', 1170a13-15 'eoiken ho spoudaios philos tôi spoudaioi têtî physei hairetos einai'. Rackham (1960) vertaalt het laatste met 'it appears that a good friend is essentially desirable for a virtuous man'. Bovendien omschrijft Aristoteles aan het eind van het hoofdstuk het bestaan voor de gelukkige mens als van nature goed (1170a15 'têtî physei agathon'). Het met elkaar in vriendschap goederen uitwisselen is de echte bestemming van het menselijk leven.

68 1169b18, 1097b8-12 duidt het begrip 'politikon' eerder op sociaal wezen in brede zin van het woord dan op een in de 'polis' levend wezen.

69 1157a32: nuts- en genotsvriendschap zijn vriendschappen voorzover ze op de vriendschap tussen deugdzamen gelijken ('kath' homoiôtêta'), 1157b5 'hômioiôsthai', 1158b5: voorzover de andere twee vriendschappen gelijkenis ('homoioiôtêta') vertonen met de deugdzaamheidsvriendschap zijn ze 'philiai', 1157a31-33: de andere twee vriendschappen zijn vriendschappen 'kath' homoiothêta' - Rackham (1960) vertaalt 'in analogical sense' -, namelijk vanwege iets goeds ('agathos') dat ze hebben en vanwege een gelijkenis ('homioios tî'). Deze omschrijving maakt het verantwoord om met Van Tongeren (1991) 278 te zeggen: 'Dat deze ene de eerste is, betekent dat de definitie daarvan in (de definitie van) alle aanwezig is.' Van Tongeren ontleent dit overigens vooral aan de *Ethica Eudemia*.

70 1164a10-12: in de nuts- en genotsvriendschap bemint men elkaar niet om de persoon ('autous'), maar om iets dat de vrienden bezitten ('hyparchonta'), dat niet van blijvende aard is ('ou monima onta'). Daarentegen is de zedelijke vriendschap blijvend omdat ze op zichzelf steunt ('hê de tôn êthôn kath' autên ousa menei' - participium causaal te lezen).

71 1156a14: ze beminnen elkaar vanwege het goed voor henzelf ('dia to autois agathon stergousi' - 'autois' heeft betrekking op het onderwerp van beminnen).

72 Bv. pregnant in 1156b6 over de genotsvriendschap tussen jongeren: 'op deze wijze ('houtôs') komen ze tot vriendschap'.

73 Overigens ook enige keren weergegeven met een dativus, te lezen als dativus respectivus: 1156a9 'hoi de philountes allêlous boulontai tagatha allêlois tautêi hêi philousin' (de drie vrienden wensen elkaar het goede toe).

onder het opzicht waaronder ze elkaar beminnen), 1157a31 over de vriendschap der deugdzamen deze is vriendschap van de goeden wat betreft hun goedheid ('tôn agathôn hêi agathoi')

74 Cooper (1980)

75 Dit proces wordt geschetst door Alpern (1983) 305, Cooper (1980)

76 Aristoteles geeft dit voorbeeld in een context waarin hij het handelen van de partners in een ruilhandel volledig lijkt te verklaren uit eigenbelang. Is dit geen tegenspraak? Dit wordt gesuggereerd in de vertaling van het bijwoord 'de' (1162b29) met 'evenwel'. Rackham (1960) vertaalt 'though'. Het is echter ook mogelijk 'de' onvertaald te laten.

77 1156a12 nuts- en genotsvrienden beminnen elkaar niet om henzelf ('ou kath' autous'),
1156a16 voorzover men het zelf is ('hêi' aangevuld met 'poios tis' of 'toiotous'),
1156a18 om wat hij is ('hêi hoiosper')

78 Cfr. Mulgan (1974), die een onderscheid maakt tussen enerzijds de mens als levend in een 'polis' en anderzijds de mens als samenlevend wezen, een samenleven dat in de praktijk in een 'polis' gebeurt maar ook in een ander kader zou kunnen plaatsvinden.

79 De genese van de hoogste samenlevingsvorm ligt vervat in 'natuurlijke principes' (*Comm. Pol.* 32 'naturales principia') die het proces sturen. Overigens is het begin van de *Politica* niet de enige plaats waar Thomas Aristoteles' natuurbegrip overneemt. Wanneer Aristoteles in de *Ethica* stelt dat het leven bestaat uit werkdadigheid en dat dat natuurlijk is (1170a31-b19), neemt Thomas de betekenis van het begrip 'natuur' geheel over. In zijn bevestiging van de gedachte dat hetgeen van nature goed is ook voor de deugdzame goed is, hanteert hij de idee van 'natuurlijkheid' als voltooiing, uitwerking van de vermogens die in aanleg aanwezig zijn (*Comm. EN* 1905, 1907).

80 In de *Summa* bevestigt Thomas deze gedachte met de stelling dat het vaderland, naast God en de ouders het beginsel van het bestaan van de enkele mens verschafft (2a2ae 101, 1 'principium'). Deze visie op de natuurlijke aanleg van de mens komt er ook in naar voren dat de natuur niet met de genade in strijd is. Het hoogste doel is niet met louter natuurlijke vermogens te bereiken, dat is slechts mogelijk in de hoven-natuurlijke genade-daad. Echter, de genade-act is niet ondermijnend voor de natuur, eerder is ze een complement, ze voegt iets toe zonder iets af te breken. Dit blijkt onder andere wanneer Thomas afstand neemt van de stelling dat door de doop het 'natuurlijke' in de mens zou verdwijnen. Zie ook Ullmann (1965) 182.

81 Goertz (1970) 315

82 Zo duidt het begrip 'communitas' op datgene wat mensen of dingen gemeenschappelijk hebben. Het kan op een veelheid van zaken toegepast worden.

1a 30, 4, 1a 39, 4 ad 3 het gemeenschappelijke in de menselijke natuur ('communitas humanae naturae'),

1a 67, 4 vanwege het feit dat licht aan vele dingen gemeenschappelijk is ('propter communitatem lucis'),

1a 11, 2, 1a 13, 5 waarin ligt de gemeenschappelijkheid - datgene wat dingen gemeenschappelijk hebben - ('communitas') in een begrip?

1a 30 pr., 1a 39, 4 ad 3 de eenheid, ofwel het gemeenschappelijke in de menselijke natuur ('unitas sive communitas humanae naturae')

83 Bijvoorbeeld wanneer Aristoteles in de *Ethica* aangeeft dat alle 'koinôniai' delen ('morioti') van de staatsgemeenschap (1160a9) zijn, stelt Thomas dat alle delen een gelijkenis hebben met delen van de politieke gemeenschap (*Comm. EN* 1665). Dit lijkt een bevestiging van de stelling dat er geen hogere gemeenschap is dan de politieke.

84 Bijvoorbeeld ook 1a2ae 100, 2

85 Zo spreekt hij over de mogelijkheid dat de staat ('respublica'/'civitas') door bepaalde wetten uiteen kan vallen en de mogelijkheid dat zij aan de vijand wordt overgeleverd (1a2ae 46, 7 ad 3 'civitas', 1a2ae 100, 2 'civitas',

1a2ae 105, 3 *civitas* Ook voorziet hij 'communitas' van de adjectieven 'politica' of 'civilis' (resp 1a2ae 21, 4 en 1a2ae 100, 2)

86 1a2ae 100, 2 spreekt van 'diversi modi communitatum'

87 Ook spreekt Thomas over de 'communitas universa', waarvan God de bestuurder is (1a2ae 21, 4) Meer specifiek onderscheidt hij de 'communitas' van mensen onder God ('communitas seu republica hominum sub deo' van een 'communitas humana' (1a2ae 100, 2, 1a2ae 100, 5)

88 Bij Aristoteles speelt deze werkwoordsvorm een ondergeschikte rol We zijn haar slechts één keer tegengekomen Thomas maakt er daarentegen enkele keren gebruik van, ook in het commentaar Bijvoorbeeld wanneer Aristoteles aangeeft dat man en vrouw bijdragen aan 'het gemeenschappelijke' ('to koinon') zegt Thomas dat zij 'communicant' over vele dingen (*Comm EN* 1721)

89 In de wijze waarop vriendschap wordt geduid als cement van de gemeenschap werkt de accentverschuiving die we in het begrip gemeenschap hebben geconstateerd direct door Thomas stelt in navolging van Aristoteles dat in een 'communicatio' vriendschap tussen mensen bestaat en legt dit uit door erop te wijzen dat vriendschap ontstaat wanneer mensen goederen uitwisselen

90 Soujeole (1990) 619

91 Het uit zijn op het eigen goed is tegen de essentie van vriendschap (*Comm EN* 1558 'contra rationem amicitiae')

92 Voorzover we hebben kunnen nagaan is dit in de *Summa* de enige keer dat vriendschap expliciet wordt verbonden met de mens als 'animal sociale'

93 Expliciet komt dit naar voren wanneer Thomas aangeeft hoezeer de deugd rechtvaardigheid samenhangt met de mens als sociaal-politiek dier (1a2ae 72, 4) en hij deze deugd met de zonde in verband brengt Overigens bevestigt Thomas in het commentaar de stelling van Aristoteles dat vriendschap in zekere zin nobeler en edeler is dan rechtvaardigheid en de hoogste vorm in intermenselijke relaties betekent Weliswaar stelt hij direct bij het begin van het vriendschapstractaat dat vriendschap, voorzover zij zekere proportionaliteit in zich draagt, tot de 'genus iustitiae' behoort (*Comm EN* 1538) Dit verwijst naar de *Summa*, waar vriendschap bij rechtvaardigheid behoort Maar verder bevestigt hij dat de hoogste vorm van rechtvaardigheid wordt gevonden in de vriendschap (*Comm EN* 1543 'et illud quod est maxime iustum videtur esse conservativum et reparativum amicitiae') en dat daarom wetgevers meer naar vriendschap dan naar rechtvaardigheid streven (*Comm EN* 1542) Daarnaast bevestigt hij Aristoteles' stelling dat waar er vriendschap is, geen rechtvaardigheid nodig is (*Comm EN* 1543)

94 1a2ae 105, 2 ad 4 'intentio legis erat assuefacere homines ad hoc quod sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maxime est amicitiae fomentum' Blackfriars (1969) vertalen de laatste zinsnede als 'because this is most conducive to friendship'

95 1a2ae 105, 2 ad 1 een rechtvaardige gang van zaken 'bevestigt vriendschap' ('amicitia confirmatur')

96 1a2ae 26, 4 wordt 'amare', in referentie aan Aristoteles, omschreven als 'velle alicui bonum'

97 Namelijk wanneer hij spreekt over 'amor amicitiae seu benevolentia' (1a2ae 27 3)

98 Het begrip 'kata symbēbēkos' is vertaald als 'per accidens'

99 Bijvoorbeeld 2a2ae 78, 2 ad 2 wanneer Thomas spreekt van compensatie waarmee een vriendschap gepaard moet gaan

100 Voorzover we hebben kunnen nagaan suggereert Thomas slechts één keer dat vriendschapsgevoelens een eigen rol kunnen spelen Zo stelt hij in algemene termen dat het mogelijk is dat iets voortbestaat nadat de oorzaak ervan is weggefallen en noemt hij de vriendschap als voorbeeld Vriendschapsgevoelens kunnen blijven bestaan nadat

hetgeen ze veroorzaakt heeft verdwenen is (3a 6, 1 ad 3) Deze opmerking staat echter volledig geïsoleerd van het vriendschapstractaat en zij krijgt nergens uitwerking. Thomas geeft bijvoorbeeld niet aan of zij geldt voor alle vormen van vriendschap of voor alleen vriendschap tussen deugdzamen. Zij kan dan ook niet als bewijs aangevoerd worden voor een mogelijke verzelfstandiging van vriendschapsgevoelen.

¹⁰¹ Met het accent op de affectieve component hangt nauw samen, dat Thomas in de behandeling van vriendschap, in sterkere mate dan Aristoteles, het moment van 'delectare', het wederzijds plezier, naar voren haalt. In vriendschap is de mens aangenaam voor de andere mens in woorden en daden (1a2ae 60, 5 'delectabile'). Het blijkt bijvoorbeeld bij de omschrijving van 'litigio' ('quarreling'), dat hij als het tegengestelde van vriendschap presenteert (2a2ae 116, pr. 1, 2a2ae 116, 1 onder referentie aan 1126b14). Het oogmerk van 'litigio' is 'contristare', terwijl men in vriendschap erop gericht is de andere te plezieren (2a2ae 116, 2 'virtus amicitiae principaliter tendit ad delectandum quam ad contristandum').

¹⁰² Cfr. Jaffa (1952) 30. Terwijl bij Aristoteles de politieke gemeenschap gesloten lijkt, is het bij Thomas mogelijk te spreken van 'wereldburgerschap'.

HET PACIFISME VAN TOLSTOJ EN DE RELATIE ETHIEK-POLITIEK

Inleiding

In het vorig hoofdstuk zijn we gekomen tot in positieve termen gestelde beelden van intermenselijke omgang. In deze beelden is echter wel d t (negatief geformuleerde) kenmerk onbesproken gebleven dat zozeer kenmerkend is voor het pacifisme, zeker voor het pacifisme van Tolstoj: het verzet tegen geweld, in het bijzonder het grootschalig geweld van de oorlog. In het begin van het vorig hoofdstuk is weliswaar aangegeven dat Tolstoj zich fel verzet tegen geweld, tot een uitwerking hiervan is het niet gekomen. Op zich is het vanzelfsprekend dat verzet tegen geweld samenvalt met het nastreven van goede intermenselijke omgang. In situaties van geweld kan van het realiseren van de juiste levensoriëntatie geen sprake zijn. Maar daarmee is nog niets gezegd over het karakter van geweld, terwijl hierover zeer uiteenlopende opvattingen bestaan. Zo spreekt men van geweld als schending van fysieke integriteit en van geweld tegen objecten. Ook is er sprake van 'structureel geweld', waarmee uiteenlopende vormen van onderdrukking worden bedoeld. Een 'gewelddadige' verstoring van goed (samen)leven kan dus op meerdere manieren geschieden. De verscheidenheid in pacifistische posities is er voor een belangrijk deel uit te verklaren dat er vele vormen van geweld (en daarmee vele vormen van verzet tegen geweld) bestaan. Een uitleg van de wijze waarop geweld volgens Tolstoj strijdig is met de oriëntatie op goed (samen)leven verschaft duidelijkheid in zijn opvatting van geweld en daarmee inzicht in zijn pacifisme. Hoe ontstaat geweld volgens hem? Wat is de relatie tussen fysiek geweld en niet fysiek geweld? Voor de beantwoording van de eerste vraag is in ieder geval van belang dat het samenleven op basis van een gedeelde levensoriëntatie is omschreven als beantwoordend aan de menselijke natuur. Wanneer geweld hiermee manifest in strijd is, hoe verklaart Tolstoj dan het ontstaan van geweld? Hoe kan het dat mensen, ondanks de van nature aanwezige gerichtheid op goed (samen)leven, komen tot geweld?

Het verworven inzicht is pas compleet wanneer ook de vorm van geweld ter sprake komt waarvan algemeen wordt aangenomen dat het pacifisme zich er het sterkst tegen verzet: het oorlogsgeweld. In de literatuur wordt pacifisme dikwijls omschreven als verzet tegen deze vorm van geweld. Ook vele pacifisten vatten zichzelf op als strijders tegen oorlogsgeweld. Heeft deze vorm van geweld ook in de ogen van Tolstoj een bijzonder karakter?

Om antwoord op deze vragen te krijgen bezien we twee verhalen en een politiek pamflet waarin Tolstoj beschrijft hoe het in het samenleven van mensen komt tot geweld en oorlog. Na de weergave van Tolstojs denkbeelden bezien we de mogelijkheden die de aristotelische en thomistische ethiek bieden om de vragen die Tolstojs visie oproept te beantwoorden.

1. Tolstoj

1.1 Bezwaren tegen instituties

Geweld ontstaat volgens Tolstoj wanneer mensen komen tot ordening van het samenleven in vaste (bestuurlijke) structuren. Zijn visie op deze structuren en de wijze waarop deze verantwoordelijk zijn voor het ontstaan van geweld komt goed naar voren in twee verhalen over de persoon die aan het hoofd van deze structuren staat: de Tsaar. Het verhaal *De nagelaten Geschriften van de Starets Fjodor Koezmitsj*¹ is een uitwerking van de legende dat Tsaar Alexander I (1801-1825) het tsarendom ontvluchtte en de rest van zijn leven in een hermitage-woning heeft doorgebracht. In het verhaal *De jonge Tsaar*² krijgt een Tsaar die zojuist de troon heeft bestegen in een droom een rondleiding door zijn rijk. Hij wordt daarin met de gevolgen van zijn handelen geconfronteerd.

Beide Tsaren komen, evenals de hoofdpersonen van de in hoofdstuk I beschreven werken, plotsklaps tot het inzicht dat hun levenswijze niet door een gerichtheid op het waardevolle wordt gekenmerkt. De jonge Tsaar komt, gelijk Ivan Iljitsj, vanuit het besef van de eindigheid van zijn leven tot besef van de eigenheid van zijn leven. Hij ziet in dat het leven, omdat het niet oneindig ter beschikking staat, niet naar willekeur ingevuld kan worden en dat de mens zijn levenstijd daarom goed moet besteden. De Tsaar ervaart dat hij dit in zijn functie als Tsaar niet doet en omschrijft zichzelf daarom als 'misdadiger'. Alexander I komt tot soortgelijk inzicht wanneer hij bemerkt dat hij geen enkel medelijden voelt met een medemens die pijn lijdt. Hij realiseert zich dat hij elementaire menselijke gevoelens niet kan ervaren en komt zo tot het besef dat zijn levenswijze door een grote tekortkoming gekenmerkt wordt. De onvrede hierover is de directe aanleiding om het paleis te ontvluchten.

Wat is de oorzaak van hun onvrede? Deze kan er niet in gelegen zijn dat ze een slecht beleid voeren. Alexander I is bepaald niet de geschiedenis ingegaan als een slechte Tsaar. Integendeel, in de buitenlandse politiek was hij succesvol omdat hij bijdroeg aan de uitbreiding van het Russisch imperium. Zijn binnenlandse politiek werd, zeker in de begintijd van zijn heerschappij, gekenmerkt door hervormingspogingen die erop waren gericht de ernstigste sociale misstanden te elimineren. De hoofdpersoon van het andere verhaal is nog maar enkele dagen aan de macht, dus de slechtheid van zijn heerschappij kan niet liggen in de besluiten die hij als heerser heeft genomen.

De onvrede van de Tsaren is een direct gevolg van hun functie, die het hen onmogelijk maakt een goed en zinvol leven te leiden. Als hoofd van het bestuurlijk apparaat zijn ze volledig gericht op het functioneren hiervan. Dit heeft tot gevolg dat ze zich in hun handelen geheel laten leiden door de regels en procedures die in het apparaat gelden. Hierdoor komen ze er niet toe de vraag 'hoe goed te handelen' aan zichzelf te stellen en vanuit een persoonlijke betrokkenheid op de waardevolheid van de dingen te beantwoorden. In hoofdstuk I is naar voren gekomen dat

precies het stellen en beantwoorden van deze vraag aan de basis staat van alle goede handelingen. Datgene wat bepalend is voor goed handelen gaat dus verloren omdat de Tsaren hun handelen laten bepalen door hetgeen in bestuurlijke structuren is vastgelegd. Het gaat hierbij niet alleen om de regels die het handelen in officiële instanties bepalen. De Tsaren worden ook in beslag genomen door de strakke regels van de sociale omgangsvormen. Deze zijn verworpen tot vastgeroeste patronen die een oprechte beleving van zaken in de weg staan.³

De instituties belemmeren niet alleen de betrokkenheid op het eigen handelen, ook staan ze goed contact met de medemens in de weg. In beide verhalen geeft Tolstoj aan hoe de Tsaren, louter omdat zij Tsaar zijn, hiertoe niet komen. Alexander I vertelt in zijn nagelaten gedenkschriften dat hij al in zijn vroegste jeugd afstand tot andere mensen ervoer. Zo had hij een moeizame relatie met zijn moeder omdat deze iets te verbergen had. Tolstoj zinspeelt hiermee op het conflict tussen de dominante grootmoeder van de Tsaar, Catharina II ('De Grote') en zijn vader, Paul I. Zij zagen het kind slechts als latere Tsaar, waardoor het het middelpunt was van hofintriges en vetes, in plaats van object van (groot)ouderlijke liefde, een liefde waarin de oriëntatie op het waardevolle gestalte had moeten krijgen. Hierin komt een probleem naar voren dat de Tsaar altijd bij zich draagt. Zijn relatie met andere mensen is immer bemiddeld door de structuren die voor ordening van het samenleven zorgen. Men ziet hem louter als iemand die aan het hoofd staat van een groot geheel van organisaties en instituties. Een eerlijke omgang met mensen is hierdoor onmogelijk. Wanneer mensen zich dienstbaar en aardig tegenover de Tsaar gedragen, is dat niet vanwege diens goede eigenschappen maar omdat ze iets van hem gedaan willen krijgen. De hoffelijkheid die de Tsaar tegenover anderen betracht is ook niet oprecht. De goede manieren dienen er alleen maar voor om zijn voorname positie binnen de instituties te bevestigen.

Ook de jonge Tsaar ervaart dat mensen die in bestuurlijke instituties met elkaar verbonden zijn eigenlijk voor elkaar onzichtbaar zijn. Dit gebeurt wanneer hij in zijn droom voor het eerst getuige is van de uitvoering van wetten en straffen die hij heeft uitgevaardigd en de misstanden die er het gevolg van zijn. Zo ziet hij een aantal rechtszaken waarin arme sloebers, die uit armoede zijn gaan stelen, in zijn naam worden veroordeeld en bezoekt hij een gevangenis, waar hij ziet in welke ellendige toestanden de mensen zich bevinden die hij daar door zijn handtekeningen in heeft geplaatst. Direct geconfronteerd met het lijden van anderen ervaart hij een innerlijke stem die hem zegt: 'je bent niet alleen de Tsaar, je bent veel meer dan dat, namelijk een mens'. Zo wordt duidelijk gemaakt dat zijn handelen binnen institutionele vormen in strijd is met de menselijke aard. Dit komt ook naar voren in de verzuchting van de jonge Tsaar dat velen die in de gevangenis lijden het 'naar menselijke begrippen' niet verdiend hebben. Uit de verhalen rijst zo het beeld van twee mensen die vanwege hun hoge functie een on-menselijk leven leiden.

Het onvermogen van de Tsaren om recht te doen aan de menselijke aard weerspiegelt volgens Tolstoj het probleem van de ordening van het samenleven door de grootschalige institu-

ties. De mensen worden in hun handelen binnen deze instituties geleid door de wetten en dynamieken ervan. Verstrikt hierin komen ze er niet meer toe de vraag te stellen 'hoe te leven', waardoor ze niet meer betrokken zijn op hetgeen werkelijk van waarde is. De instituties gaan dus een eigen leven leiden, waardoor de oriëntatie op goed (samen)leven uit het zicht raakt. Wanneer mensen niet meer tot handelen komen doordat zaken voor hen een zekere waarde vertegenwoordigen, komen ze tot een on-natuurlijke manier van leven die twee vormen kan aannemen. Ze vervallen tot de apathie die in hoofdstuk I is beschreven of ze denken alleen maar aan zichzelf en laten zich in hun handelen leiden door eigenbelang. Hierbij ontstaat een vicieuze cirkel. Ieder probeert de wetten en dynamieken van de instituties ten eigen bate aan te wenden. Degene die hierin het best slaagt, heeft immers de meeste kans zijn belangen door te zetten. In hun pogingen de wetten en regels te beheersen zijn mensen intensief op de werking ervan gericht, waardoor ze de persoonlijke betrokkenheid op goed (samen)leven nog meer verliezen.

Het komt daarom tot handelen dat strijdig is met hetgeen in het vorig hoofdstuk is beschreven als de natuurlijke eigenschap van de mens. Degene die binnen instituties handelt stelt zich niet bescheiden op maar is erop uit zich te verrijken, ook al gaat dat ten koste van andere mensen. Hij ervaart het niet als probleem dat de ander pijn heeft omdat hij door het institutionele leven volledig van de medemens vervreemd is. Zo ontstaan allerlei omgangsvormen waarin mensen elkaar kwaad doen.⁴ Verblind door eigenbelang schuwt de mens geen middel de concurrentie te elimineren; hij manipuleert de medemens, bedriegt hem en hij komt er uiteindelijk toe hem lichamelijk te kwetsen. Aldus is het mogelijk dat mensen, in plaats van zich altruïstisch op te stellen, elkaar de meest gruwelijke dingen aandoen.

In zijn weergave van dit proces doet Tolstoj het voorkomen alsof deze mechanismen zich in een georganiseerde samenleving per se afspelen. Enige nuancering lijkt hem daarbij vreemd. Hij komt zo tot een zeer plastisch beeld van bestuurlijke activiteit, een beeld dat kritische vragen oproept. Hieronder zullen we deze ter sprake brengen. Eerst wenden we ons tot datgene wat volgens Tolstoj het ergste gevolg van dit proces is: de oorlog.

1.2 De staat en oorlog

Van alle vormen van geweld is oorlogsgeweld de ergste vorm, omdat oorlogen conflicten zijn die ontstaan door een verzelfstandiging van de grootste institutionele entiteiten: staten. Tolstoj werkt zijn visie uit in het pamflet *Vaderlandsliefde en Staat*⁵, dat hij schreef naar aanleiding van de Frans-Russische verzoening in 1894. Uit angst voor de Triple-alliantie van Duitsland, Oostenrijk-Hongarije en Italië stapten de Franse en Russische regering over de verschillen in ideologische oriëntatie heen en ondertekenden ze een vriendschapsverdrag. Ter gelegenheid hiervan vonden grote patriotische festiviteiten plaats.

In de beschrijving van de wijze waarop de mensen feestvieren laat Tolstoj naar voren komen dat zij niet zichzelf zijn. Ze zijn door drank buiten zinnen, hetgeen leidt tot wantoestanden

als vandalisme en zelfs orgieën.⁶ De onoprechte uitingen geven aan dat de mensen niet echt begaan zijn met hetgeen de inzet van de festiviteiten vormt: het lot van het vaderland en de relatie van het vaderland met andere staten. Dit is niet verwonderlijk: mensen kunnen zich onmogelijk echt verbonden voelen met de staat, die de grootste bestuurlijke institutie is. Wanneer ze van staatswege worden aangezet tot festiviteiten kan dat tot niets anders leiden dan tot toestanden waarin ze niet zichzelf zijn en dingen zeggen die ze niet waar kunnen maken. Het duidelijkste voorbeeld hiervan acht Tolstoj dat tijdens de manifestaties gesuggereerd wordt dat 'heel Frankrijk' en 'heel Rusland' elkaar thans zouden beminnen. Dat is opgeklopte retoriek die geen recht doet aan de werkelijkheid. Fransen en Russen weten van elkaar niet wie ze zijn. Wanneer groeperingen vriendschapstelegrammen zenden naar mensen en organisaties in het andere land, wensen ze lieden het beste toe die ze geheel niet kennen.

De festiviteiten zijn ontstaan door toedoen van een betrekkelijk kleine groep mensen, wier handelen is te verklaren vanuit de verzelfstandiging van de institutie 'staat'. Omdat ze een functie in deze structuur bekleden, komen ze er niet toe de vraag 'hoe te handelen' te stellen op de wijze waarop dat eigenlijk zou moeten. Het enige waar ze op uit zijn is zoveel mogelijk macht binnen die structuur te krijgen. Dit leidt tot allerlei activiteiten die, direct of indirect, de structuur bevestigen. De patriottische festiviteiten weerspiegelen dit mechanisme. Centraal erin staat het uiterlijk vertoon, zoals militaire parades waarin men pronkt met uniformen die behangen zijn met erekruisen. Hierin presenteren mensen zich, geleid door eigenbelang, als verdienstelijk voor de institutie staat en tegelijkertijd dragen ze bij tot een bevestiging van de institutie.

De versterking van de staat leidt tot een neiging zich te profileren ten opzichte van andere staten, waarin hetzelfde proces werkzaam is. Hierdoor ontstaat, vroeg of laat, een conflict waarin de grote mensenmassa's die onder de koepel van de staten verenigd zijn tegenover elkaar staan, een conflict dat met gewelddadige middelen kan worden uitgevochten. De burgers van de verschillende staten zijn bereid elkaar te doden omdat ze elkaar vreemd zijn. Immers, door het bestaan van de kunstmatige structuur 'staat' wordt de ander niet als (mede)mens maar als Fransman, Duitser of Engelsman en daarmee als vijand beschouwd.⁷ Zo ontstaat in het conflict tussen de grootste institutionele vormen de oorlog, de meest grootschalige toepassing van geweld.

1.3 Balans

Tolstoj heeft een zeer geprononceerde visie op geweld. Hij beschouwt het niet als geïsoleerd fenomeen maar plaatst het in een breder kader. Geweld ontstaat wanneer de individuele waarde-oriëntatie wordt belemmerd doordat de regels en wetten van instituties een eigen leven gaan leiden en macht over mensen gaan uitoefenen. De mensen beschouwen hun handelen niet als antwoord op de vraag wat van waarde is maar als antwoord op de vraag hoe ze de wetten in instituties het best ten eigen bate kunnen aanwenden. Zonder dat ook maar iemand lichamelijk is gekwetst, is er al sprake van geweld: mensen wordt geen recht gedaan. De instituties vormen

een strijdtoneel waarop ieder probeert zich ten koste van anderen invloed en macht toe te eigenen. Effectief handelen om macht te verkrijgen betekent kunstig manipuleren met de medemens, een omgang die leidt tot een spel van bedrog en manipulatie. Fysiek geweld is een logische gevolg van deze ontwikkeling.

Temidden van de vele vormen van geweld onderscheidt oorlogsgeweld zich niet van de andere vormen in de wijze waarop het ontstaat. Oorlog is een botsing tussen groepen mensen, als gevolg van de neiging van de verzelfstandigde instituties 'staat' om zich ten opzichte van elkaar te profileren. Oorlogsgeweld neemt wel in die zin een aparte plaats in dat het de vorm van geweld is die door toedoen van de grootste institutie ontstaat. In oorlogsgeweld zijn de meeste mensen betrokken en komt het tot geweldduitoefening op zeer grote schaal.

Tolstoj's veroordeling van instituties is zeer radicaal en doet soms plastisch aan. Hij stelt dat in de ordening van de samenleving per se mechanismen werkzaam zijn waardoor mensen apathisch worden of gefixeerd raken op eigen gewin. Het is onmiskenbaar de context van het tsaristische rijk die hieraan debet is. Daarin bestonden zeer veel misstanden en mechanismen van vervreemding. Omdat Tolstoj in zijn schets van de instituties een kind van zijn tijd is, rijst het vermoeden dat zijn visie eenzijdig is. Vaste structuren hebben niet alleen maar nadelen. In duurzaam samenleven is een zekere ordening, en daarmee een zekere (geformaliseerde of niet geformaliseerde) institutionalisering nodig. Zonder vaste structuren en regels kunnen mensen immers niet samenleven. Instituties bieden zekerheid en stabiliteit. Ze zorgen ervoor dat mensen weten waar ze aan toe zijn. Een ander voordeel van regels en omgangspatronen kan zijn, dat ze bijdragen aan de realisering van een goed. Doorgaans zijn ze met een bepaald doel in het leven geroepen en brengen ze dat naderbij.

Daarmee zijn we vanuit de vraag naar de aard van geweld gekomen op de relatie tussen de oriëntatie op goed samenleven enerzijds en de institutionele ordening anderzijds, de relatie tussen ethiek en politiek. Is een harmonieuzer samengaan van ethiek en politiek mogelijk dan Tolstoj schetst? Het is te verwachten dat we op deze vraag een antwoord krijgen wanneer we de institutionele organisatie van samenleven beschouwen zoals die naar voren treedt in het werk van Aristoteles. Zoals in het vorig hoofdstuk naar voren is gekomen schetst deze het beeld van een samenleving waarin mensen intensief op elkaar betrokken zijn en worden bijeengehouden door een gemeenschappelijke oriëntatie. Waarschijnlijk leert zijn schets van de wijze waarop de intensieve betrokkenheid van mensen vorm krijgt in instituties ons iets over de wijze waarop deze positief kunnen bijdragen aan een goed leven. Dit brengt ons bij de politieke organisatie die Aristoteles voorstaat. Wanneer we hierop zicht hebben, is het mogelijk het oorlogsgeweld bij Aristoteles ter sprake te brengen.

2. Aristoteles

2.1 Inbedding van het politieke leven

In het vorig hoofdstuk is naar voren gebracht dat Aristoteles de wijze waarop de ordening van de samenleving gestalte moet krijgen uiteenzet in de *Politica*. Ook het functioneren van bestuurlijke instituties wordt hierin behandeld. Een onderzoek naar de mogelijkheden die Aristoteles' theorie biedt om tot antwoorden op de gerezen vragen te komen vereist dus dat we de *Politica* nader bezien. Dit tractaat moet evenwel beschouwd worden als onderdeel van de wetenschap die in de *Ethica* is ingezet, zo blijkt wanneer Aristoteles aan het eind van de *Ethica* de *Politica* aankondigt. De schets van het menselijk samenleven die hij in de *Politica* presenteert staat in het teken van de menselijke opdracht goed te leven. Dit gaat zeker op voor de beschrijving van de instituties die het samenleven ordenen. Aristoteles stelt expliciet dat de gedetailleerde studie van de politieke instellingen verricht wordt met het doel te komen tot beter begrip van de relatie tussen samenleven in de 'polis' en morele vorming (*E.N.* 1180b15 e.v.).⁸ Hij geeft daarbij zeer nadrukkelijk aan dat de kennis waartoe het op te starten onderzoek leidt gericht moet zijn op kennis die dienstbaar is aan de opdracht goed te leven.⁹ Dit klinkt als een waarschuwing; blijkbaar is het mogelijk dat de eenheid verloren gaat en moet de onderzoeker daarop bedacht zijn.

Door de organisatorische en institutionele verbanden van het 'polis'-leven te plaatsten in het perspectief van de opdracht te komen tot een leven van 'eudaimonia' benadrukt Aristoteles precies wat volgens Tolstoj in het institutionele leven ontbreekt. Voor Tolstoj hebben de instituties een neiging verzelfstandigde entiteiten te worden, die los komen te staan van dit perspectief. Hoe acht Aristoteles het mogelijk dat instituties wél in dienst staan van goed (samen)leven? Om deze vraag te beantwoorden, beschouwen we zijn visie op de wijze waarop de instituties moeten functioneren. Deze zet hij uiteen in de boeken I, II, III, VII en VIII van de *Politica*. In de eerste drie boeken doet hij dit door een begrippenapparaat uit te werken, in de laatste twee door een schets van de ideale 'polis' te geven.

2.1.1 Gerichtheid op het goede leven staat centraal in de staat

Aristoteles omschrijft de 'polis' in deze boeken als 'een gemeenschap van burgers in een constitutie' (1276b2: 'koinônia politôn politeias'). In de betekenis van elk van deze drie begrippen komt naar voren dat de instituties in het teken moeten staan van het goede leven van burgers.

- 'Koinônia'

Het eerste woord van de definitie, 'koinônia', is in het vorig hoofdstuk uitgebreid ter sprake gekomen. Er is toen aangegeven wat Aristoteles voor ogen staat met de karakterisering van de 'polis' als 'koinônia'. Deze is de hoogste vorm van gemeenschap en als zodanig gericht op het hoogste goed, het realiseren van deugd.¹⁰

Nu lijkt de omschrijving van de 'polis' als gemeenschap die op deugdzaamheid is gericht voor meerdere interpretaties vatbaar. Zij kan betekenen dat de 'polis' als geheel, als ware ze een persoon, deugden bezit. Deze suggestie dringt zich op wanneer Aristoteles stelt dat de 'polis' tot 'eudaimonia' komt (1323b31-32) en hij haar deugden als verstandigheid, matigheid en dapperheid toedicht (1334a19-20). Ook de these dat mensen als collectief ('koinêi') en als individu ('idiai') hetzelfde doel nastreven (1334a11) kan betekenen dat de 'polis', als ware zij een individu, ernaar streeft deugden te praktiseren. Deze suggestie is er eveneens wanneer Aristoteles zegt dat 'de velen' ('hoi polloi')¹¹ niet ieder voor zich ('hekastos') deugdzaam moeten zijn, maar wel als collectief ('sympantas') (1281b1-10). Dit kan de indruk wekken dat Aristoteles deugdzaam handelen van de 'polis' als entiteit voor ogen heeft, een deugdzaamheid die naar voren zou kunnen treden in het handelen tegenover andere 'poleis'.

Aristoteles komt evenwel tot een onmiskenbare weerlegging van de suggestie dat de 'polis' als entiteit 'eudaimonia' zou nastreven wanneer hij zich verzet tegen Plato's staatsopvatting. Hij geeft bij die gelegenheid aan dat 'eudaimonia' niet een eigenschap is van een abstract geheel maar van concrete mensen. Wanneer Aristoteles over 'eudaimonia' van de 'polis' praat, moet hij dus primair het welzijn van individuele mensen op het oog hebben. Het antwoord op de vraag hoe hij van 'eudaimonia' van de 'polis' kan spreken wordt enigszins prijsgegeven wanneer hij in deze passage stelt dat een 'polis' als geheel ('holên') onmogelijk 'eudaimonia' kan toekomen wanneer haar leden dat niet realiseren (1264b18). Deze stelling impliceert dat het mogelijk is een 'polis' 'eudaimonia' toe te dichten wanneer de individuele burgers haar bezitten. Wanneer hij spreekt over een deugdzaam 'polis' bedoelt Aristoteles dat dus in overdrachtelijke zin. Een 'polis' wordt 'eudaimonia' toegedicht omdat de burgers een goed leven leiden. Het is niet verwonderlijk dat hij zich van deze manier van spreken bedient; zoals in het vorig hoofdstuk is weergegeven kan de mens pas in samenleven met andere mensen tot 'eudaimonia' komen.¹²

Hiermee is niet ontkend dat Aristoteles er oog voor heeft dat de 'polis' als entiteit een buitenlandse ('buitenpolisse') politiek bedrijft en als ware ze een persoon optreedt tegenover andere 'poleis'. Daarin kan ze een verstandig beleid voeren, of een onverstandig beleid. Zo is het voor een 'polis', evenals voor een individu, slecht om despotisch over de burens te heersen (1324a32 e.v., 1325b17 e.v.). Wanneer Aristoteles spreekt over een 'polis' die 'spoudaios' is, of over de 'eudaimonia' van de 'polis' doelt hij evenwel niet primair op de manier waarop de 'polis' als entiteit tegenover andere 'poleis' moet handelen. Deze termen hebben er eerst en vooral betrekking op dat in die 'polis' deugdzaam burgers leven.

De 'eudaimonia' van de burger bepaalt dus het perspectief van waaruit de ordening van het samenleven in de 'polis' beschouwd wordt. Maar hoe verloopt deze ordening. Hoe werkt zij door in het functioneren van de instituties? Deze vraag kan een antwoord krijgen wanneer we nader bezien wat Aristoteles bedoelt met de andere twee woorden van zijn omschrijving van de 'polis': de constitutie en de burger.

- 'Politeia'

Aristoteles omschrijft de constitutie als instantie die ten grondslag ligt aan alle bestuurlijke activiteit: zij is een 'ordering van heerschappij-ambten' ('taksis tôn archoon').¹³ De constitutie staat dus aan de basis van het functioneren van bestuurlijke instituties. Zij bepaalt welke instituties er zijn, hoe ze zich ten opzichte van elkaar verhouden en wat de reikwijdte van elk is.

Uit deze omschrijving is al op te maken dat de verdeling van heerschappij vanuit een bepaald perspectief beschouwd moet worden. Het Griekse woord 'archê' heeft als eerste betekenis 'beginsel'. De omschrijving van bestuurlijke activiteit met dit begrip geeft aan dat Aristoteles deze beschouwt als de activiteit die aan de basis staat van hetgeen in de 'polis' gebeurt.¹⁴ De persoon die haar verricht neemt initiatief tot zaken die hij van belang acht en is erop uit deze te realiseren.¹⁵ In het gebruik van 'archê' komt zo naar voren dat degene die heerst zijn handelen laat bepalen door de opdracht een goed te realiseren. De omgang met macht staat dus niet, als in het beeld dat Tolstoj schetst, op zichzelf maar is ingebed in een groter kader. Dit kader geeft Aristoteles expliciet aan wanneer hij in de uitleg van het begrip constitutie stelt dat idealiter de burger bestuurt en bestuurd wordt 'met het oog op een deugdzaam leven' (1284a2: 'pros ton bion ton kat' aretên').

Deze invalshoek is bepalend voor Aristoteles' waardering van constituties. Een goede constitutie is die waarin de burgers tot deugd komen (1332a6-8).¹⁶ Afhankelijk van de omstandigheid kan dit op verschillende manieren gestalte krijgen (1287b33 e.v., 1288a6 e.v., 1288a33-40, 1328a37-b1). Aristoteles onderscheidt drie hoofdvormen.

In de presentatie van de eerste vorm legt Aristoteles sterke nadruk op de deugdzaamheid die wordt gerealiseerd in bestuurlijke activiteit. Tot deze vorm komt het wanneer de bevolking bestaat uit mensen die in deugdzaamheid ongeveer aan elkaar gelijk zijn. Zij dienen dan allen aan het bestuur deel te nemen (1288a13-15).¹⁷ Immers, omdat zij gelijk zijn in deugdzaamheid (1325b8: 'homoios', 1332b27: 'isos'), is onderscheid tussen bestuurders ('archontôn') en bestuurden ('archomenôn') niet gewettigd. Dit hoeft niet te betekenen dat allen tegelijkertijd besturen. Wanneer centralisering van macht noodzakelijk is, kunnen de burgers deze bij toerbeurt bezitten (1288a13-15, 1325b3-10, 1332b20-27).

Aristoteles bepleit deze constitutie door te stellen dat vele mensen aan het bestuur van de 'polis' moeten deelnemen omdat er dan meer deugdzaamheid wordt ingebracht (1281a39 e.v.). Deze kwantitatieve benadering is met bevreemding gelezen¹⁸ omdat men deugdzaamheid van individuen niet een entiteit acht die bij die van anderen opgeteld kan worden. Toch is deze benadering wel begrijpelijk. Omdat deugdzaamheid in intermenselijke relaties gestalte krijgt, is het samenleven mooier en rijker wanneer deugd door velen wordt gepraktiseerd. In complexere samenlevingsverbanden zijn er immers meer ontplooiingsmogelijkheden. Daarbij is er geen concurrentie tussen de burgers om zoveel mogelijk bestuurlijke activiteit naar zich toe te trekken, waardoor een strijd om de heerschappij zou losbranden. Aristoteles beschouwt de burgers

immers niet primair als mensen die uit zijn op macht. Zij zijn erop uit tot een goed leven te komen en de verdeling van macht is hieraan volledig ondergeschikt. Voorzover bestuursorganen macht reguleren, moeten ze dit doen vanuit de opdracht de burger zijn deugd te doen realiseren, zo is gebleken uit de uiteenzetting over de machtsregulerende instantie bij uitstek, de constitutie. De besturende burgers zijn dus met elkaar verbonden door de vriendschap zoals die in het vorig hoofdstuk is uiteengezet: in het besturen delen ze het nadenken en beslissen over de te volgen handelwijze met elkaar.¹⁹ Op de specifieke aard van de politieke vriendschap gaat Aristoteles echter nauwelijks in. Hij geeft weliswaar aan dat men in de 'polis'-gemeenschap door vriendschap is verbonden maar hij zet niet uiteen op welke wijze vriendschap het handelen in bestuurlijke instituties bepaalt.

Nu komt het zelden voor dat alle mensen die in de 'polis' leven in deugd aan elkaar gelijk zijn. Het aantal deugdzamen is doorgaans niet groot, zodat de heerschappij van de meest deugdzamen in absolute zin (1293b3-4: 'ek tòn aristòn haplôs kat' aretên politeian') dikwijls een heerschappij is van een kleine groep mensen. Zo ontstaat de aristocratie, de tweede vorm van een goede constitutie.

De derde vorm is het koningschap. Wanneer er iemand voorhanden is die zich nadrukkelijk in deugdzaamheid onderscheidt ('diapherôn kat' aretên'), moet hij alle macht krijgen (1284b34). Deze persoon dient te allen tijde boven de wet te staan; hij is zichzelf tot wet. De wetten zijn er immers op gericht relaties te reguleren tussen burgers die ongeveer aan elkaar gelijk zijn (1287a22-23). De deugdzame koning is in staat zich spontaan op het goede te richten en vervalt niet tot machtsmisbruik (1284a3-11). Aristoteles geeft er nadrukkelijk blijk van te beseffen welke nadelen heerschappij door één persoon in zich draagt. Het gevaar dat de heerser vervalt tot willekeur is bij deze heerschappij het grootst en tyrannie is de meest verschrikkelijke van de drie deviante heerschappijvormen (1289a38-b2). Toch noemt hij het koningschap de eerste ('prôtês'), en meest Goddelijke ('theiotatês') constitutie (1289a40), waarmee hij aangeeft dat deze staatsvorm boven alle andere is te prefereren. Hij geeft hiervoor allereerst een principiële reden. De bijzondere deugdzame heeft het recht hiertoe omdat het ongepast zou zijn als anderen over hem zouden heersen (1288a25-29, cfr. 1325b10-13). Bovendien komt onder leiding van de koning de 'polis' bij uitstek tot de meest verkieslijke levensvorm (1288a37: 'hairetôtatên zôên'), het deugdzame leven. De mensen zullen hem blij ('asmenôs') gehoorzamen omdat ze beseffen dat de koning hun gerichtheid op deugdzaamheid optimaal realiseert. Het is immers een natuurlijk principe dat degene met de beste kwaliteiten door anderen gehoorzaamd wordt (1284b30-35, 1288a25-29).²⁰

De inbedding van bestuurlijk werk in de oriëntatie op goed leven werkt direct door in Aristoteles' beschrijving van de onderdelen van de constitutie. Eén van de voornaamste is de wetgeving; in wetten krijgt de regulering van het leven een concrete vorm. En de regulering

waartoe de wetten komen²¹ moet voldoen aan de eis die voor alle politieke instituties geldt: het realiseren van deugdzaamheid.

De wetgevende activiteit heeft twee verschillende onderdelen. De eerste bestaat eruit dat de wetgever ('nomothetês', 'politikos') een opvoedende taak verricht. Het is de wet die de mensen leert wat de deugden zijn en wat de ondeugden (*E.N.* 1130b22-25). Vanwege deze voorname taak van de wetten komt Aristoteles ertoe het wetstelsel te omschrijven als voorname maatstaf om te beoordelen of een 'polis' een goede 'polis' is (1282b9-11); de mate waarin wetten de burgers goede gewoonten aanleren bepaalt voor een groot deel de kwaliteit van (het samenleven in) de 'polis' (*E.N.* 1103b2-6).

De opvoeding door de wetgever dient belangrijker te zijn dan privé-opvoeding (*E.N.* 1180a29-30). Weliswaar heeft opvoeding in de privé-sfeer als voordeel dat de opvoeder een intensieve relatie met het object van opvoeding onderhoudt (*E.N.* 1180b6-13), maar dit weegt niet op tegen de voordelen van opvoeding door de wetgever. Deze kan mensen met harde hand opvoeden, en dat is maar al te vaak nodig. Voor slechts enkelen geldt dat zelfkennis tot zelfcontrole leidt. Bij vele anderen is de irrationele kant niet direkt ontvankelijk voor de voorschriften van het verstand. Deze mensen zijn slechts gevoelig voor prikkels van straf en beloning. Zij worden slechts tot deugd gebracht doordat wordt ingewerkt op de belevingen van plezier en pijn. De opvoeder dient daarom gebruik te maken van dwang (*E.N.* 1180a22: 'anagkastikên dynamin') en soms met geweld (*E.N.* 1179b30: 'biai') te werk te gaan.²² Alleen een centraal gezag kan zorgen voor dergelijke tucht. Aristoteles prijst dan ook de 'polis' Sparta, waar de wetgever de burgers met harde hand opvoedt (*E.N.* 1102a10-12, *E.N.* 1180a25-29, 1337a32-34).

De voor moderne begrippen onvoorstelbare penetratie van de bestuurder in het privé-leven van de burger legitimeert Aristoteles vanuit de stelling dat het doel van de staat één is (1337a22). Hiermee duidt hij erop dat de burgers verbonden zijn door de gemeenschappelijke oriëntatie op deugd. Het is aan de opvoedende wetgever deze oriëntatie te stimuleren, desnoods met harde middelen. Voor de burger betekent dit uiteindelijk niet een beperking maar een verrijking van zijn leven (1337a1-3). Immers, hij wordt ertoe gebracht te leven op een wijze die overeenkomt met zijn menselijke natuur. Voor de wetgever impliceert dit een opdracht om de dwang op een welbepaalde manier uit te oefenen. Hij mag zich niet door zijn willekeur laten leiden maar moet erop uit zijn het goede (samen)leven van de burgers te stimuleren.

Hiertoe is de wetgever in staat wanneer hij in het bezit is van de deugd 'phronêsis'²³, de deugd die ervoor zorgt dat de deugdzame gesteldheid tot goede daden leidt. Het handelen van de wetgever vloeit dus voort uit een deugdzame houding. Hij is iemand die zich in zijn handelen laat leiden door een betrokkenheid op het waardevolle en hij laat deze betrokkenheid direct doorwerken in de wetgevende activiteit.

De 'phronêsis' komt evenwel altijd in samenhang met andere deugden voor. Welke deugd is kenmerkend voor de mens die in de instituties komt tot ordening van de samenleving vanuit een gerichtheid op goed en waardevol (samen)leven? Antwoord hierop is te krijgen door de tweede taak van de wetten te bezien. Tot bespreking van deze taak komt Aristoteles wanneer hij het gevaar bespreekt dat de heersende persoon of groep personen louter oog heeft voor de eigen belangen. De wetten kunnen dit tegengaan omdat ze een onpersoonlijke instantie vormen, die niet door willekeur of emoties wordt geleid. Vanwege de onpartijdigheid omschrijft Aristoteles de wet als 'verstand zonder affecten' (1287a31: 'aneu orekseôs nous'). Zonder heerschappij van de wetten is de mens een wild beest, dat beheerst wordt door passies. Op grond van deze eigenschap moeten de wetten de activiteit van de bestuurder bepalen.²⁴ De bestuurder is idealiter 'hoeder' (1287a22: 'nomophylaks') van de wet, hetgeen betekent dat hij waakt over de uitvoering van de voorschriften. Zijn activiteit bezit twee belangrijke onderdelen. Allereerst dient hij de wet in de concrete situatie (1286a22: kath' hekasta') toe te passen (cfr. *E.N.* 1137a12 e.v.). De wet heeft namelijk vanwege haar algemene karakter (1282b6, 1286a11: 'katholos', cfr. 1287b18-23) het grote nadeel dat zij niet nauwkeurig (1282b5: 'akribos') genoeg is. Daarnaast dient de bestuurder in te grijpen wanneer de wet handelingen voorschrijft die niet passend zijn in de situatie. Het is dan aan hem de wet eenmalig te corrigeren (1286a24). In beide soorten activiteit is van belang dat de bestuurder niet afwijkt van de intentie die in de wet vervat ligt; deze geeft altijd de richting aan. Aristoteles insisteert hierop, omdat de bestuurder zich niet laat leiden door eigenbelang zolang de wet boven hem staat.

Is deze omschrijving van de functie van de wet niet in strijd met de andere omschrijving? In het ene geval gaat het erom, vanuit een bepaalde oriëntatie de wijze waarop mensen hun leven inrichten te sturen. Zoals is uiteengezet, leidt dit tot intensieve bemoeienis met het leven van mensen. In het andere geval wordt het beeld opgeroepen van een maatschappij die bestaat uit verschillende groeperingen, die erop uit zijn ten koste van elkaar macht en andere goederen te bezitten. De verdienste van de wet ligt er dan in dat ze als onpartijdige instantie conflicten tussen mensen reguleert en een gewelddadig treffen voorkomt.²⁵ De opdracht van de politiek wordt in dat geval negatief uitgedrukt: het belangenspel mag er niet in uitmonden dat één groepering zich alle macht toeëigent. Dit betekent dat de wetten zich zoveel mogelijk afzijdig houden van het handelen van de burgers.²⁶ Parallel met dit verschil is er een onderscheid in de taken die Aristoteles de bestuurder toedicht. Terwijl bij de opvoeding tot deugdzzaamheid de bestuurder vooral wetgever is, is hij in het andere geval degene die wetten uitvoert en er ondergeschikt aan is.

De verschillende functies van de wet hangen volgens Aristoteles wel met elkaar samen. Dit blijkt wanneer hij de taak van de staat om de belangen van de diverse groeperingen tegen elkaar af te wegen uitdrukt met het begrip 'gemeenschappelijk belang' ('koinê sympheron')²⁷ en dit begrip direct in verband brengt met de taak van de politieke instituties een goed leven te

realiseren. Hij legt dit verband meerdere keren. Zo brengt hij in de passage waarin hij de constituties onderverdeelt in goede en slechte constituties de gerichtheid op het goede leven ter sprake en geeft hij aan dat in deze gerichtheid het gemeenschappelijk belang gediend wordt (1279a17-22). Aristoteles legt niet uit hoe dit in zijn werk gaat maar wel geeft hij een nadere bepaling van het begrip 'koinê sympheron': hij noemt constituties die volgens dit principe functioneren in overeenstemming met 'absolute rechtvaardigheid' (1279a19: 'haplôs dikaion').²⁸ In dergelijke passages komt naar voren dat de opdracht van de staat het gemeenschappelijk belang te realiseren niet op zich staat maar nauw verbonden is met de opdracht tot goed (samen)leven te komen. De verbinding (en in laatstgenoemde passage zelfs identificatie) van 'koinê sympheron' met rechtvaardigheid suggereert dat uitleg van rechtvaardigheid ertoe kan dienen om aan te geven op welke wijze deze samenhang in zijn werk gaat.

Inderdaad expliciteert Aristoteles in het tractaat over rechtvaardigheid in de *Ethica* deze relatie. Rechtvaardigheid is de deugd van juiste verdeling; de rechtvaardige is degene die zich de correcte hoeveelheid toeëigent en de ander niet tekort doet (*E.N.* 1129a 31 e.v.). In de hoogste vorm van rechtvaardigheid, 'volledige rechtvaardigheid' ('teleia aretê') wordt de juiste maat optimaal in acht genomen. Deze vorm van rechtvaardigheid vertegenwoordigt het sociale aspect en is daarmee van essentieel belang voor goed (samen)leven. Iemand die haar praktizeert weet zich onderdeel van het grotere geheel van de 'polis'-gemeenschap en draagt eraan bij dat 'eudaimonia' door meerdere leden van deze gemeenschap wordt gerealiseerd. Het is met deze vorm van rechtvaardigheid dat Aristoteles het 'gemeenschappelijk belang' verbindt (*E.N.* 1129b15). Tot de ordening van de diverse belangen komt het doordat een mens deugdzaam tegenover de medemens handelt. Aristoteles lost het verdelingsvraagstuk dus op in het kader van de oriëntatie op deugdzaamheid.

De deugd rechtvaardigheid is op uiteenlopende manieren bepalend voor bestuurlijk werk. In de opvoedende activiteit draagt de bestuurder bij tot juiste verdeling van goederen door andere burgers tot rechtvaardigheid te brengen. Daarnaast heeft hij tot taak de diverse elementen van de 'polis' ten opzichte van elkaar te ordenen en de interacties die plaatsvinden te reguleren.²⁹ Hij zorgt daarbij voor een verdeling die deugdzaamheid in de 'polis' stimuleert. Het spreekt voor zich dat een rechtvaardig bestuurder zichzelf daarbij niet méér toeëigent dan hem op grond van dit criterium toekomt.

- 'Politiês'

Aristoteles opent zijn uitleg van het derde begrip van zijn omschrijving van de 'polis', het begrip burger, door te zeggen dat in de bestaande constituties uiteenlopende opvattingen van burgerschap bestaan.³⁰ Hij beoogt de uiteenlopende meningen te herleiden tot de kern van burgerschap.³¹ Burger bij uitstek is degene die recht heeft deel te nemen aan juridische en bestuurlijke activiteiten (1275a24: 'metechein kriseôs kai archês'). Met deze formule is Aristoteles schat-

plichtig aan de definitie van burgerschap die in de Atheense democratie gold. Daar hadden alle vrije mannen het recht deel te nemen aan de volksvergadering en in jury's van de (volks)rechtbanken zitting te hebben. Het gaat Aristoteles er echter niet om een voorkeur voor één constitutie uit te spreken, hij wil komen tot het essentiële kenmerk van burgerschap. In de bepaling daarvan is hij wellicht geïnspireerd door de democratische praktijk, dat betekent nog niet dat hij democratie de beste staatsvorm acht. Hij voorkomt een identificatie met de democratische invalshoek door zich in zijn omschrijving te bedienen van algemenere termen. Burgerschap behelst idealiter participeren in activiteiten van politieke besluitvorming en juridische oordeelsvorming.³²

Over welke eigenschappen moet de burger beschikken om zijn activiteit goed uit te voeren? Aristoteles geeft aan dat de goede burger in het bezit is van de 'phronêsis' (1277b25).³³ In deze omschrijving van de goede burger zien we wederom een bevestiging ervan dat activiteit in de instituties vanuit een deugdzame oriëntatie moet geschieden. Deze bevestiging krijgt nog sterker vorm wanneer Aristoteles aangeeft dat de goede bestuurder en goede mens gelijk zijn te stellen (1278 b1-5). De oriëntatie betekent immers dat iemand getroffen is door het goede en waardevolle, en zich in zijn handelen daardoor laat leiden. Dit maakt hem een goed mens.

2.2 Balans

Aristoteles bespreekt in de boeken I-III, VII en VIII van de *Politica* de (bestuurlijke) instituties vanuit het perspectief dat in de *Ethica* is geformuleerd: zij moeten bijdragen aan de realisering van goed samenleven. Centraal hierin staat de in positieve termen gestelde schets van de goede bestuurder. Deze laat zich leiden door een deugdzame oriëntatie. Hij verricht zijn handelingen nadat hij overwogen heeft welke zaken goed en waardevol zijn en hoe deze zaken zijn te realiseren. Zijn handelen in de instituties staat dus in dienst van een goed doel. Bestuurlijk werk is aldus het kader waarin de individuele betrokkenheid op het goede wordt gepraktiseerd. De goede bestuurder is daarom een goed mens.

In deze schets van bestuurlijk werk komt precies datgene naar voren wat volgens Tolstoj in het institutionele leven afwezig is. De Tsaren die hij beschrijft zijn niet in staat de instituties te sturen vanuit een gerichtheid op datgene wat het menselijk leven goed en mooi maakt. En wanneer de besturende mens de institutie niet meer beheerst, dan gaat de institutie de mens beheersen. De Tsaren zien in dat dit met hen is gebeurd en dat ze hierdoor als mens verloren zijn. Omdat ze er niet in slagen een oriëntatie op goed en zinvol leven te laten doorwerken in bestuurlijk werk, ervaren ze hun leven als een on-menselijk leven.

Deze verduidelijking van hetgeen problematisch is aan het functioneren van de Tsaren geschiedt in een model van bestuurlijk functioneren dat is te lezen als alternatief voor Tolstojs radicale weigering te komen tot georganiseerde patronen van samenleven. Aristoteles laat zien dat een gerichtheid op goed leven niet een principiële verwerping van alle vormen van geïnsti-

tutionaliseerd samenleven impliceert. Bestuurlijk werk kan geleid worden door een oriëntatie op menselijk goed, mits de mensen die erin functioneren aan bepaalde voorwaarden voldoen.

De werking van de mechanismen waarvan Tolstoj zegt dat ze afleiden van de deugdzame oriëntatie en een neiging in zich dragen om te verzelfstandigen wordt in het model van Aristoteles niet gethematiseerd. Evenmin komen de vaardigheden ter sprake waarover de bestuurder moet beschikken om de mechanismen te beheersen. In de omschrijving van de rechtvaardige bestuurder bijvoorbeeld benadrukt Aristoteles dat deze zijn werk vanuit een deugdzame houding verricht maar thematiseert hij niet de kwaliteiten die de bestuurder moet bezitten om de deugdzame oriëntatie in daden om te zetten. Zo bespreekt hij niet het onderscheid tussen de uiteenlopende manieren waarop rechtvaardigheid het bestuurlijk werk bepaalt, terwijl het toch een groot verschil is of de bestuurder zaken regelt waarin hij zelf een directe relatie met anderen heeft, of dat hij ervoor verantwoordelijk is dat zaken die anderen aangaan in een juiste ordening worden gebracht.³⁴ Zeker in het laatste geval heeft hij te maken met een veelheid van wetten en dynamieken die hij moet beheersen om de oriëntatie op deugdzzaamheid te realiseren. De uitleg van de 'phronêsis' als deugd van de bestuurder biedt evenmin informatie over de specifieke bestuurlijke vaardigheden. Wanneer Aristoteles benadrukt dat goed functioneren in bestuurlijke instituties geschiedt op grond van eigenschappen die iemand tot een goed mens maken, doelt hij op de deugdzame oriëntatie. Iedere thematisering van specifieke eisen die aan het werk in bestuurlijke instituties gesteld worden is dan ver weg. In de passages waarin hij uitlegt waaruit het eigene van de burger bestaat geeft hij nergens concreet aan tot welke daden de goede burger komt en welke vaardigheden vereist zijn.

Tenminste één keer doet zich dit als een gemis gelden, namelijk in de bespreking van de beste constitutie. Deze omschrijft Aristoteles in algemene termen als degene waarin deugd wordt gerealiseerd. Dit kan gestalte krijgen doordat alle burgers deelnemen aan bestuurlijke activiteit, maar het kan ook vorm krijgen doordat een beperkte groep mensen bestuurt. Het laatste gebeurt in koningschap en aristocratie. Onder het koningschap is het evenwel uitgesloten dat mensen in bestuurlijke activiteit deugd realiseren. De koning die alle macht heeft verhindert immers uitoefening van deze activiteit door andere mensen. In mindere mate geldt hetzelfde voor de aristocratie. Aristoteles geeft evenwel aan dat ook in deze constituties de oriëntatie op deugd wordt gerealiseerd.³⁵ Blijkbaar leiden koning en aristocraten de mensen in de 'polis' tot andere vormen van deugdzzaamheid dan de bestuurlijke.³⁶ De kwaliteiten die vereist zijn om in samenspraak met vele anderen de 'polis' te besturen zijn echter geheel anders dan de kwaliteiten die nodig zijn om mensen tot deugd te brengen. Aristoteles gaat op deze verschillen in het geheel niet in.

Er zijn meerdere redenen aan te voeren waarom het functioneren van bestuurlijke instituties en de vaardigheden die nodig zijn om ze te beheersen in deze boeken van de *Politica* een geringe rol spelen. Allereerst geldt dat in de maatschappij waarin Aristoteles leefde de

typisch bestuurlijke handvaardigheid in relatief geringe mate bepalend was voor het politieke leven. Zoals gezegd was de 'polis' relatief kleinschalig georganiseerd. Hierdoor waren er aanzienlijk minder instituties, de werking waarvan relatief eenvoudig was te overzien. Overigens roept deze constatering wel de vraag op of de deugden die Aristoteles schetst ook geschikt zijn voor een grootschalig georganiseerde samenleving als die waarin Tolstoj leefde. Het ligt voor de hand dat de oriëntatie op deugd in een grote samenleving een specifieke vorm aanneemt, een vorm die Aristoteles niet kan thematiseren. Op dit probleem moeten we later terugkomen.

De kleinschaligheid biedt echter een gebrekkige verklaring voor de afwezigheid van een bespreking van bestuurlijke vaardigheden. Hoe klein een samenleving ook is, dergelijke mechanismen maken er onvermijdelijk deel van uit. Ook in de 'polis' moeten ze noodzakelijk zijn geweest. De afwezigheid van deze thematiek behoeft daarom nog een andere verklaring. Deze is erin gelegen dat Aristoteles in de eerste drie en laatste twee boeken van de *Politica* een model van de ideale 'polis' presenteert. Hij is van mening dat in het model als schets van de perfecte situatie slechts de principiële inzet getoond hoeft te worden. Idealiter heeft de bestuurder er geen problemen mee de mechanismen in de instituties te beheersen. In het gebruik van het begrip 'phronêsis' ligt geïmpliceerd dat de deugdzame bestuurder deze kwaliteiten bezit; de 'phronêsis' is de deugd die ervoor zorgt dat iemand de deugdzame oriëntatie in daden weet om te zetten. De nadruk op de deugdzame oriëntatie waardoor het bestuurlijk werk moet worden ingegeven gaat dus samen met de vanzelfsprekendheid dat de vaardigheden die nodig zijn voor bestuurlijk werk aanwezig zijn.

De werkelijkheid zal echter zelden overeenkomen met het ideaal. Hoe verloopt goede bestuurlijke activiteit wanneer de bestuurlijke mechanismen níet volledig onder controle zijn te brengen? Een antwoord op deze vraag moet vervat liggen in de boeken IV, V en VI, die de geschiedenis zijn ingegaan als de 'empirische' boeken. Hierin komt Aristoteles tot een uitgebreide bespreking van het (problematisch) functioneren van deze mechanismen. Weliswaar gaat het niet om bureaucratische mechanismen die in een grootschalig opgezet bestuurlijk apparaat voorkomen. Daarvan was in Aristoteles' tijd geen sprake. Maar ook in de kleinschalig opgezette instituties waren mechanismen werkzaam die niet direct in overeenstemming waren met de oriëntatie op goed leven. De boeken bespreken dan ook zaken en wetmatigheden die het politieke leven daadwerkelijk bepalen en voor uiteenlopende morele oriëntaties zijn in te zetten.

2.3 De empirische boeken en hun relatie met het ideaalbeeld

In de openingspassage van boek IV, het eerste 'empirische' boek, geeft Aristoteles aan dat de wetenschap die in de *Politica* bedreven wordt verschillende taken heeft. Ze moet een ideale constitutie beschrijven zonder rekening te houden met de concrete situatie en ze dient te onderzoeken hoe bestaande constituties functioneren.³⁷ De boeken IV-VI beogen het laatste. Zij

zijn gebaseerd op empirisch materiaal dat Aristoteles verkregen had uit een onderzoek naar 158 bestaande constituties, een onderzoek dat hij met zijn leerlingen verrichtte.

Deze behandeling van bestaande constituties bestaat voor een belangrijk deel uit een bespreking van de wetmatigheden waaraan de bestuurlijke instituties onderhevig zijn. Aristoteles komt tot een antwoord op vragen als 'hoe werken de politieke instituties', 'op welke wijze reguleren ze macht' en 'hoe zijn ze te manipuleren'. Daarbij erkent hij dat het hier gaat om mechanismen die om specifieke vaardigheden vragen, vaardigheden die van andere aard zijn dan morele kwaliteiten. Het gaat dus om een gebied waarop men 'goed' kan zijn, zonder dat deze voortreffelijkheid per se het goede leven dient³⁸. Wanneer kennis over deze mechanismen wordt aangewend voor morele doeleinden heeft ze daarmee een uitwendige middel-doel verhouding.³⁹ Zo ontstaat een kennisdomein dat nuttig is voor iedere staatsman die met gedetailleerde problemen te maken krijgt omtrent het functioneren van constituties, ongeacht zijn morele inzet.⁴⁰

In de beschrijving van deze mechanismen laat Aristoteles evenwel niet direct naar voren komen dat ze gestuurd moeten worden door een morele inzet. Hij lijkt in de 'empirische' boeken de 'polis' niet te beschouwen als samenspel van groeperingen die vanuit één principe op hun plaats zijn te zetten, eerder lijkt hij de samenleving te zien als bestaande uit verschillende groeperingen, die er alle naar streven deel van de regering uit te maken (1289b27 e.v.). In de boeken lijkt hij er vooral op uit te zijn weer te geven op welke wijze het spel van de botsende belangen binnen de instituties gespeeld wordt.⁴¹

Betekent dit dat Aristoteles in zijn beschrijving van de werkelijkheid het morele perspectief geheel laat varen? In dat geval zou er een strikte scheiding tussen de twee klusters boeken van de *Politica* bestaan. Inderdaad is deze scheiding gethematiseerd en is gepoogd haar te verklaren, onder andere door de klusters in uiteenlopende fasen van Aristoteles' filosofische ontwikkeling te plaatsen.⁴²

Een dergelijke scheiding is echter niet te verenigen met een essentieel kenmerk van Aristoteles' moraalfilosofie. Zij suggereert dat er voor Aristoteles een strikt onderscheid zou bestaan tussen het ontwerpen van het ideaal en het beschrijven van de werkelijkheid. Daarmee miskent ze dat bij Aristoteles ideaal en werkelijkheid in een vruchtbare spanning staan, iets wat in hoofdstuk I naar voren is gekomen toen Aristoteles' methode werd besproken. Wanneer hij tot de formulering van essentiële kenmerken van een zaak wil komen, gaat hij uit van de feitelijkheid, waarin het morele lang niet altijd manifest is. Hij beschouwt de veelheid van situaties en probeert door uitzuivering het essentiële te achterhalen. Ook in hoofdstuk II is, bij de bespreking van het natuurbegrip, uitgebreid ter sprake gekomen dat de formulering van het ideaalbeeld onlosmakelijk is verbonden met de overtuiging dat de werkelijkheid ernaar neigt.

Aristoteles geeft zelf enkele keren aan dat hij de twee klusters boeken als samenhangend beschouwt. Uit al deze passages spreekt naast de erkenning dat van twee verschillende inval-

hoeken sprake is de overtuiging dat deze met elkaar in overeenstemming zijn te brengen. Dit geschiedt reeds aan het eind van de *Ethica*, waar Aristoteles aangeeft dat het empirisch onderzoek is te zien als voorbereiding op de beantwoording van de vraag naar de beste constitutie.⁴³ Zoals we hebben gezien noemt hij er de twee invalshoeken maar geeft hij ook een waarschuwing. De gedetailleerde studie van de politieke instellingen moet in samenhang beschouwd worden met de opdracht die de politiek wordt meegegeven. In de *Politica* herhaalt hij enige keren deze waarschuwing, overigens zonder haar uit te werken.⁴⁴ Deze waarschuwingen geven aan dat de verleiding kan opkomen om beide benaderingen te scheiden en dat aan deze verleiding weerstand moet worden geboden.

In de boeken over de ideale constitutie geeft Aristoteles aan dat hij de invalshoek van het andere cluster erkent. Zo maakt hij bijvoorbeeld bij de beschrijving van burgerschap melding van de bestaande heterogeniteit, en geeft hij vervolgens aan dat het ideaal nergens gerealiseerd wordt (1337a24, 1337a32). Zoals behandeld beschrijft hij in deze boeken hoe de opdracht het goede leven te realiseren kan leiden tot diverse constituties, afhankelijk van de omstandigheden. Aristoteles erkent hiermee dat het van zeker belang is de realiteit in ogenschouw te nemen.

De waarschuwing en de verwijzingen zeggen natuurlijk nog niets over de inhoudelijke samenhang. In de behandeling van de materie zelf moet Aristoteles waarmaken dat beide benaderingen niet strijdig zijn en moet hij aangeven op welke wijze ze op elkaar zijn betrokken. Het betekent dat in de boeken IV-VI aangetoond moet worden dat de beschrijvingen van de constituties niet van hun morele lading ontdaan zijn.

Op de aanwezigheid van een morele inzet duidt het gegeven, dat in de empirische boeken een aantal termen voorkomen die in de boeken over de ideale 'polis' centraal staan. Deze begrippen krijgen evenwel een andere inhoud. Zo omschrijft Aristoteles de constitutie weliswaar, evenals in boek III, als 'taksis tôn archôn', maar onder 'taksis' verstaat hij de ordening van concurrerende aanspraken op macht, een ordening die ontstaat doordat de sterkste partij aan anderen haar gezag oplegt. De constitutie is er de neerslag van hoe dit spel verloopt (1290a13-14). Het begrip 'koinônia' heeft niet betrekking op een gedeelde gerichtheid op een hoger goed. Aristoteles gebruikt het slechts op negatieve wijze: wanneer geen wederzijdse jaloezie tussen de diverse groeperingen bestaat, vormt de 'polis' een 'koinônia' (1295b23-26). De wetten komen geen enkele keer ter sprake vanwege hun opvoedende taak. Zij zijn slechts van belang omdat ze de mogelijkheid in zich dragen de willekeur van de heerser tegen te gaan (1307b31 e.v.). Hierboven is erop gewezen dat deze taak in tegenspraak kan zijn met de opdracht deugdzzaamheid te realiseren. Pas toen Aristoteles haar bleek te verbinden met goed (samen)leven en ons in die verbinding op het spoor zette van de rechtvaardigheid, bleek het mogelijk de taken met elkaar te verzoenen. Deze verbinding komt in de boeken IV-VI niet voor. Weliswaar is rechtvaardigheid er een centraal begrip maar het heeft niet betrekking op invulling van goed

leven. Eerder heeft het een in negatieve termen te omschrijven inhoud: de afwezigheid van politieke onrust ('stasis').⁴⁵

Toch duidt het gebruik van deze begrippen erop dat Aristoteles de processen in de 'polis' vanuit een bepaalde invalshoek beschrijft. Uit het gebruik van elk van hen spreekt namelijk de overtuiging dat het goed is wanneer de verschillende groeperingen in de 'polis' niet met elkaar strijden maar elkaar met rust laten.⁴⁶ De wetten die uit de constitutie voortvloeien dienen ervoor stabiliteit te garanderen. Zij zijn hiertoe bij uitstek in staat omdat ze de willekeur van de heerser intomen (1307b31 e.v.). Van een 'koinônia' is sprake wanneer de bevolkingsgroepen langere tijd zonder conflicten samenleven. Het begrip rechtvaardigheid drukt de toestand van rust en stabiliteit uit.

Hoe verhoudt zich de bekommernis om rust tot het streven naar het goede leven? Duidelijk is dat een constitutie die voor rust zorgt lang niet altijd de burgers in de 'polis' tot zedelijkheid brengt. Het creëren van orde en rust kan zelfs strijdig zijn met de opdracht deugdzaamheid te realiseren. Het is immers mogelijk dat heersers de verwerkelijking van het goede leven in de weg staan doordat ze groeperingen die dit nastreven onderdrukken, terwijl ze hiermee wel zorgen voor orde en rust.

De mogelijke tegenspraak tussen beide opdrachten wordt pijnlijk duidelijk wanneer Aristoteles de stabiliteit prijst van een constitutie die deugdzaamheid niet bevordert: de middenklasse-constitutie. Wanneer een sterke middenklasse macht bezit, zijn de twisten binnen de 'polis' sterk gereduceerd omdat niet manifest het belang van de rijken (als in een aristocratie) of de armen (als in een democratie) wordt gediend. Heerschappij van één van de twee groeperingen roept sterke weerstand op en leidt zo tot politieke onrust. Omdat leden van de middenklasse niet al te veel middelen van bestaan hebben, werkt hun heerschappij niet polariserend (1295b29 e.v.), zodat een middenklasse-constitutie geen gevaar voor oproer in zich draagt.⁴⁷ Deze voorkeur is toch in tegenstelling tot de mening dat die klasse macht moet hebben, die het meeste bijdraagt aan de verwerkelijking tot deugdzaamheid in de 'polis'. Aristoteles zegt weliswaar niet uitgebreid wie de leden van de middenklasse zijn, maar hij geeft wel aan dat hij handwerkslieden en boeren op het oog heeft.⁴⁸ Bovendien ligt het in de lijn der verwachting dat hij aan kooplieden denkt. In het andere cluster relateert hij juist de levensstijl van deze groeperingen omdat ze niet gericht zijn op deugdzaam (samen)leven.⁴⁹

De poging die Aristoteles onderneemt om een positieve relatie te leggen tussen de verdiensten van de middenklasse-constitutie en een deugdzaam leven doet geforceerd aan. Het primaat van de middenklasse-constitutie zou direkt volgen uit het gegeven dat deugd een middengesteldheid is. In overdrachtelijke zin is een constitutie immers de manier waarop in de 'polis' het leven wordt ingericht (1295b1: 'politeia bios tis esti poleôs') en de middenklasse-constitutie vertegenwoordigt een levenswijze die het midden houdt tussen de extremen (1295a36 e.v.). Aristoteles diept echter de relatie tussen de middenklasse-constitutie en deugd niet verder

uit, waardoor de parallel vreemd aandoet. De manier waarop een deugd het midden is tussen twee tegengestelde ondeugden is toch niet te vergelijken met de manier waarop de middenklasse staat tussen twee om de macht strijdende groeperingen. Aristoteles hanteert hier een 'al te formele toepassing' van het begrip van het midden.⁵⁰

De geforceerde poging geeft aan dat naar de mening van Aristoteles beide klusters, ook al worden ze bepaald door een verschillende probleemstelling, met elkaar verbonden moeten worden. Hij slaagt er in deze passage evenwel niet in deze verbinding overtuigend te bewerkstelligen. Daardoor blijft onduidelijk hoe de verschillende invalshoeken van de twee klusters zich tot elkaar verhouden. Wellicht is hierover meer duidelijkheid te verkrijgen wanneer we Aristoteles' gebruik van een term die in beide klusters voorkomt nader beschouwen. Eén term is hiervoor bij uitstek geschikt omdat ze in beide klusters prominent aanwezig is: rechtvaardigheid.

2.3.1 De ideale rechtvaardigheid en rechtvaardigheid in de empirische boeken

Zoals hierboven naar voren is gekomen, noemt Aristoteles in de boeken over de ideale 'polis' de rechtvaardigheid een essentiële deugd. Een rechtvaardig bestuurder draagt er in hoge mate toe bij dat in de menselijke omgang deugd wordt gepraktiseerd. Ook in de empirische boeken speelt rechtvaardigheid een voornamelijk rol. Als deugd van de middelenverdeling is ze van essentieel belang voor de oplossing van het probleem dat in deze boeken centraal staat. Van rust en stabiliteit kan pas sprake zijn wanneer het verdeelvraagstuk opgelost is.

Vanwege de uiteenlopende inzet van beide klusters moet het wel gaan om twee verschillende invullingen van rechtvaardigheid. Inderdaad gaat de behandeling van rechtvaardigheid in beide klusters samen met nadere bepalingen die duidelijk maken dat op verschillende manieren van rechtvaardigheid gesproken wordt. De vorm van rechtvaardigheid die volledig recht doet aan de inzet van de 'polis' noemt Aristoteles meerdere keren 'rechtvaardigheid in volledige zin' (1279a19, 1283a30-31: 'haplôs dikaion'). Met het begrip 'haplôs' duidt hij op de ideale situatie. Zo wordt het in de opening van boek IV gebruikt bij de omschrijving van de volmaakte constitutie.

Deze vorm van rechtvaardigheid staat tegenover de 'rechtvaardigheid in zekere zin' ('tropon tina dikaioos'), waarvan in het empirisch kluster sprake is. Wanneer Aristoteles bijvoorbeeld een aantal niet geheel terechte aanspraken op macht in de 'polis' heeft behandeld, geeft hij aan dat ze niet 'volledige rechtvaardigheid' ('haplôs dikaion') maar rechtvaardigheid in zekere zin in zich dragen (1283a30-31). Zo zegt hij over de constituties oligarchie en democratie dat ze enige rechtvaardigheid ('ti dikaion', tropon tina) in zich dragen maar rechtvaardigheid in volledige zin ('haplôs dikaion') hen vreemd is.

Het begrippenpaar 'haplôs' - ('tropon) tina' wijst erop dat Aristoteles de rechtvaardigheid die hij in de empirische boeken centraal stelt beschouwt als zwakkere vorm van de rechtvaardigheid die hij in de boeken over de ideale 'polis' behandelt.⁵¹ Een situatie waarin deugdzzaam

samenleven wordt gepraktiseerd en een situatie van rust verhouden zich tot elkaar als een ideale tot een onvolmaakte situatie. Dat is niet onlogisch. Stabiliteit is een eerste noodzakelijke stap naar het realiseren van goed leven.⁵² Weliswaar wordt in een stabiele situatie nog lang niet voldaan aan alle vereisten voor goed leven, maar zo'n situatie vormt wel het beginpunt.

Het streven naar stabiliteit dat centraal staat in het empirisch kluster, is dus te legitimeren vanuit het perspectief dat Aristoteles in het andere kluster hanteert. Dit perspectief is in de beschrijving van de moreel neutrale mechanismen niet verlaten, het is op de achtergrond aanwezig.⁵³ Voor Aristoteles is beheersing van deze mechanismen niet doel op zich maar moet ze in het teken staan van een oriëntatie die is ingegeven door het ideaal. Hoe ver dit ideaal ook verwijderd is, altijd moet men zijn best doen er zoveel mogelijk van te realiseren.

De goede bestuurder is degene die in de gegeven omstandigheden het 'best mogelijke'⁵⁴ probeert te bereiken. Daarbij heeft hij er geen moeite mee om in bepaalde opzichten concessies te doen, wanneer dit het uiteindelijke resultaat ten goede komt. Zo kan het gebeuren dat het bereiken van een stabiele situatie het hoogst haalbare is. Een dergelijke situatie is lang niet ideaal maar de bestuurder heeft er vrede mee. Hij acht het beter deze daadwerkelijk te realiseren dan vergeefs te proberen het ideaal volledig tot realiteit te maken.

2.4 Balans

In de empirische boeken geeft Aristoteles er blijk van niet blind te zijn voor het bestaan van de bestuurlijke mechanismen en presenteert hij een duidelijke visie op hun functioneren. Ze zijn moreel neutraal; het ligt niet direct in hun aard besloten dat ze een morele oriëntatie dienen. Beheersing ervan vereist technische kennis, die van andere aard is dan morele kennis. De goede bestuurder benadert ze vanuit een moreel perspectief. Idealiter slaagt hij erin ze te beheersen en te sturen vanuit de juiste oriëntatie. Wanneer dit niet geheel lukt, moet hij proberen zoveel mogelijk van het ideaal te realiseren.

Daarmee zijn we gekomen tot een verbreding van het alternatief dat Aristoteles biedt voor Tolstojs denkbbeelden. Niet alleen is er een ideaal geformuleerd, ook wordt concreet aangegeven hoe ermee om te gaan wanneer zich situaties voordoen die verwijderd zijn van het ideaal. De bestuurder moet de mogelijkheid onder ogen zien dat het ondanks de juiste intentie niet lukt om de mechanismen in het perspectief van de oriëntatie te zetten. Het is dan aan hem om afwegingen te maken, waarbij de ideale situatie het criterium levert: hoe te komen tot het beste alternatief. Hij moet dus niet vanwege rigide fixatie op het ideaal een tot mislukken gedoemde poging ondernemen het te realiseren maar genoeg nemen met kleine stapjes voorwaarts. Zo diskwalificeert Aristoteles niet de bestuurder die een onvolmaakte constitutie handhaaft omdat stabiliteit op dat moment het hoogst haalbare is. Zelfs een bestuurder die maatregelen neemt die directe realisering van goed leven manifest tegengaan handelt niet verkeerd, wanneer tenminste zijn beslissingen op lange termijn bijdragen aan realisering van het ideaal.

Dit standpunt staat lijnrecht tegenover Tolstojs denkbeelden. Voor Tolstoj is het niet juist om compromissen te accepteren. Wanneer instituties een belemmering vormen goed leven te realiseren, moeten ze ontlucht worden, zo leert zijn beschrijving van de houding van de Tsaren. De politicus die een klein kwaad accepteert om een groter te vermijden, begeeft zich in de ogen van Tolstoj per definitie op het slechte pad.

Daarmee zijn we een onderscheid tussen Aristoteles en Tolstoj op het spoor gekomen op een punt dat van essentieel belang is voor een morele overtuiging: de mate waarin een ideaal gerealiseerd moet worden. Terwijl Tolstoj direct volgens het ideaal wil leven, is Aristoteles bereid er concessies aan te doen. Dit verschil werkt direct door in de thematiek die het object van deze studie vormt: de problematiek van oorlog en vrede. Kenmerkend voor Tolstojs pacifisme is, dat het komt tot afwijzing van iedere vorm van geweld. Aristoteles daarentegen accepteert oorlog als noodzakelijk kwaad.

2.5 Oorlog en vrede bij Aristoteles

In Aristoteles' visie op oorlog en vrede komt sterk de overtuiging naar voren dat de bestuurder daden mag verrichten die niet direct in overeenstemming zijn met de oorspronkelijke inzet van het bestuurswerk. Aristoteles acht oorlog een minderwaardige activiteit, die echter niet geheel verwerpelijk is.

Omdat de intermenselijke omgang in de 'polis' zijn hoogste vorm bereikt, is de 'polis' een zelfstandige (autarke) entiteit. Het draagt dan ook, vanuit het perspectief van het goede leven geen waarde in zich om relaties met andere 'poleis' te onderhouden.⁵⁵ Daarom is het problematisch wanneer een 'polis' erop uit is andere 'poleis' te overheersen. Degenen die van mening zijn dat de 'polis' zich hierop moet richten miskennen de (hierboven besproken) relatie die idealiter bestaat tussen macht en het goede leven, een miskenning die Aristoteles bij de bespreking van oorlog adstrueert met een vergelijking tussen politiek en geneeskundig handelen. De arts is er niet op gericht macht over zijn patiënt te krijgen maar hij wil deze ervan overtuigen dat bepaalde zaken het best zijn voor diens gezondheid. Dit sluit echter niet uit dat macht wordt uitgeoefend. Naar de mening van Aristoteles is het legitiem wanneer de arts dit op basis van zijn expertise doet (1324b30-32). Evenals de relatie arts - patiënt primair bepaald wordt door gezamenlijke gerichtheid op een goed (de gezondheid van de patiënt), moet de relatie tussen heerser en degenen over wie geheerst wordt bepaald worden door gedeelde oriëntatie op een goed. Heerschappij van de ene mens over de andere is daarom slechts geoorloofd wanneer beide sterk verschillen in deugdzaamheid (1325b2 e.v.). De 'polis' die niet superieur is in deugd maar er wel op uit is een andere 'polis' te onderwerpen beschouwt macht als doel op zich en miskent deze inbedding (1333b36-38).

Aristoteles adstrueert zijn visie op macht door kritiek op de Spartaanse constitutie. Hij prijst deze constitutie in de *Politica* meerdere malen omdat zij wordt bepaald door één oriëntatie.

In Sparta houdt de wetgever zich waarlijk bezig met de opvoeding der burgers. Deze oriëntatie is echter een verkeerde: de constitutie is eenzijdig gericht op het voeren van oorlog en het verwerven van heerschappij over andere 'poleis' (1333b16 e.v.).

Aristoteles' afwijzing van oorlog als invulling van het goede leven betekent evenwel niet dat hij het principieel verwerpt wanneer mensen ten strijde trekken. Nergens in de *Politica* is een diskwalificatie van het oorlogsbedrijf te lezen. De oorlogsdaden worden zelfs een keer schoon ('kala') genoemd (1325a7). Aristoteles acht het alleen verkeerd om oorlog als doel ('telos') te beschouwen. Ze mag slechts middel zijn (1325a7-8: 'ekeinou charin').

De middel-doel verhouding die hij hierbij op het oog heeft zet Aristoteles uiteen wanneer hij het gehele scala van menselijke activiteiten ('pas ho bios') in tweeën verdeelt: het domein van de wezenlijke en het domein van de noodzakelijke dingen. Hij duidt deze domeinen aan met respectievelijk 'scholê', een begrip dat 'bezigheid' en 'vrije tijd' (en van daaruit 'de activiteiten die in de vrije tijd verricht wordt') aanduidt en 'ascholia', dat er een ontkenning van is.

De activiteiten die tot het laatstgenoemde domein behoren zijn de noodzakelijke (1277a34, 1280b32, 1329b25-27: 'ta anagkaia') en nuttige (1277a35: 'chrêsthai') activiteiten. Ze betreffen zaken als voedsel en andere levensvoorwaarden.⁵⁶ De voornaamste hiervan zijn de goederen die voor materiële welvaart zorgen.⁵⁷ In de goederen van deze categorie moet voorzien worden, maar zij behoren niet tot de essentie van deugdzaamheid (1332a27-28). Aristoteles ontkent dus niet dat deze goederen (en de activiteiten om ze te verwerven) waarde bezitten. Zij zijn niet inferieur in de zin dat het beter zou zijn wanneer iedereen ze achterwege zou laten. Integendeel, zij móeten gedaan worden. Het is zelfs mogelijk binnen dit terrein tot daden te komen die getuigen van een deugdzaame gesteldheid.⁵⁸ De activiteiten die in dit domein vallen moeten echter altijd in relatie gebracht worden tot het andere domein, waaraan ze ondergeschikt zijn. Zij verhouden zich als middel tot doel (1328a29: 'toutou heneken ... hou heneken'). De zaken die behoren tot het domein van de vrije tijd zijn de schone ('kala') zaken van het leven (1333a33). De activiteiten waarin zij worden verworven zijn de activiteiten die het menszijn vervolmaken.

Oorlog en vrede worden ondergebracht in respectievelijk het domein van de 'ascholia' en 'scholê'. Het betekent dat, hoewel oorlog een problematisch karakter heeft omdat hij niet past in de structuur waarbinnen mensen eigenlijk moeten samenleven, het onder bepaalde omstandigheden geoorloofd is hem te voeren.⁵⁹ De oorlog moet echter altijd ondergeschikt zijn aan een vreedzame toestand omdat daarin goed leven kan worden gepraktiseerd. Zo moet de samenleving waarin goed leven wordt gerealiseerd verdedigd worden tegen onderwerping van lieden die haar bedreigen. Ook kan oorlog ertoe leiden dat mensen worden onderworpen die onder deze heerschappij tot een goed leven kunnen komen. Het moet echter altijd duidelijk zijn dat oorlog wordt gevoerd omwille van vrede.⁶⁰

Deze visie werkt zelfs door in Aristoteles' bespreking van de praktische kanten van het oorlogsbedrijf. Hij geeft aan dat de 'polis' strategisch gelegen moet zijn omdat ze dan goed is te verdedigen (1330b32-1331a24). Ook wijst hij op het belang van een goede vloot. Men moet er echter voor moet waken dat deze al te groot zou worden (1327a40-b16). Het overheersen van andere 'poleis' (of kolonies) mag immers niet het voornaamste oogmerk worden; altijd wordt oorlog gevoerd met het doel te komen tot vrede.⁶¹

2.6 Balans

De bespreking van de aristotelische visie op oorlog bevestigt dat er een principiële onderscheid bestaat tussen Aristoteles' en Tolstoj's visie op de relatie tussen ethische oriëntatie en de harde levenspraktijk. Terwijl volgens Tolstoj onder alle omstandigheden moet worden vastgehouden aan de vreedzame inzet, is de aristotelische bestuurder iemand die afwegingen maakt en kan besluiten concessies te doen aan de oorspronkelijke inzet.⁶² De adstructie van dit verschil op het gebied van oorlog en vrede heeft ook direct duidelijk gemaakt dat het gaat om een verschil dat van wezenlijk belang is voor ons onderzoek. De pacifist heeft niet alleen een ideaal van goed samenleven, hij wil het direct en zonder concessies in praktijk brengen. We zullen deze eigenschap in het volgende hoofdstuk nader beschouwen.

Voordat we hiertoe overgaan moeten we een belofte inlossen die we eerder in het hoofdstuk hebben gedaan. Toen we erop wezen dat het model dat Aristoteles presenteert de kleinschalig georganiseerde 'polis' weerspiegelt, gaven we aan dat zijn visie op bestuurlijk handelen slechts in beperkte mate een alternatief kan vormen voor Tolstoj. In een kleine samenleving is het, vergeleken met een onmetelijk rijk als het Rusland waarin Tolstoj leefde, betrekkelijk eenvoudig de instituties te beheersen. In een groot rijk zijn de instituties veel onoverzichtelijker en komt het veel eerder tot verzelfstandiging van instituties. We moeten dus onderzoeken of het wel mogelijk is te komen tot een betrokkenheid op deugdzzaam bestuurlijk handelen in een samenleving die grootschaliger is georganiseerd. Wanneer dit mogelijk is, verandert dan niet de deugdzame oriëntatie? Beantwoording van deze vragen is mogelijk door een ethiek te beschouwen die vorm heeft gekregen tegen de achtergrond van grote bestuurlijke entiteiten. Dit geldt voor de ethiek van Thomas van Aquino. Bezien we daarom op welke wijze de relatie tussen ethiek en politiek gestalte krijgt in de thomistische herneming van de aristotelische ethiek.

3. Thomas van Aquino

3.1 Het hoogste goed in een grote gemeenschap

De politieke gemeenschap die Thomas voor ogen heeft is veel omvangrijker dan de Griekse 'polis'. Dit werkt door in de wijze waarop Thomas in het commentaar op de *Politica* Aristoteles' omschrijving van de staat recipieert. Hij bevestigt dat de staat een gemeenschap is van burgers die verenigd zijn onder een constitutie (*Comm. Pol.* 364, - n.a.v. 1276b2 -: '...communicatio civium, quae politia dicitur sit de ratione civitatis') maar gebruikt de drie centrale begrippen van deze definitie op bijzondere wijze.

Een 'burger' is voor Thomas, evenals voor Aristoteles, iemand die participeert aan het nemen van beslissingen (*Comm. Pol.* 353). En de bestuurdersfunctie vereist de eigenschappen die bij de goede mens aanwezig zijn.⁶³ Deze bevestiging gaat evenwel gepaard met een opmerkelijke uitbreiding van het toepassingsgebied van het begrip 'burger'. Wanneer Aristoteles wijst op de heterogeniteit van burgerschap, legt Thomas dit uit als zou in principe iedereen binnen de staat burger zijn, alleen in verschillende mate en op verschillende manier. Daardoor kan hij Aristoteles' stelling dat bepaalde groeperingen niet tot de burgers behoren interpreteren als zouden deze niet burger 'in volledige zin' zijn. Het onderscheid dat Aristoteles hanteert tussen burger in ware zin van het woord en oneigenlijke vormen van burgerschap gebruikt Thomas dus om gradaties in burgerschap binnen de 'polis' aan te geven. Hierdoor verzacht hij het onderscheid in maatschappelijke klassen. Zo kan hij Aristoteles' afwijzing van handwerkerslieden als burgers uitleggen als zou Aristoteles daarmee willen zeggen dat zo iemand geen burger in de volmaakte zin van het woord ('simpliciter'/'perfectus civis'⁶⁴) is, hetgeen niet uitsluit dat een handwerker op een bepaalde manier ('aliqua liter') wel burger is (*Comm. Pol.* 379). Thomas omschrijft zo zelfs slaven als burgers. Wanneer Aristoteles aangeeft dat bepaalde zaken niet door burgers maar door slaven worden gedaan, stelt Thomas dat noch degene die in aanmerking komt voor het predikaat 'goede burger' ('bonum politicum, idest gubernatorum civitatis') dit werk moet verrichten, noch degene die een goed mens ('bonum civem') is. Daarmee laat hij nadrukkelijk de mogelijkheid open dat het andere, zij het minder volmaakte, burgers zijn die dat werk verrichten (*Comm. Pol.* 373). Blijkbaar is hij van mening dat het begrip 'burger' van toepassing is op ieder mens die in de staat leeft.

In het vorig hoofdstuk is al naar voren gekomen dat het Griekse begrip 'polis' werd vertaald met 'civitas', een begrip dat in de Middeleeuwen duidde op een politieke entiteit die groter is dan de 'polis'. Dit heeft gevolgen voor de beschrijving van het goed waarop de staat (en eventueel andere gemeenschappen) gericht zijn. Thomas bevestigt de aristotelische stelling dat de staat deugd moet nastreven en voegt er iets aan toe: zij moet gericht zijn op het 'bonum commune'. Dit begrip, dat bij Aristoteles geen equivalent heeft, betekent letterlijk 'gemeenschappelijk goed'. Wanneer Thomas het introduceert, geeft hij er geen uitleg van maar refereert

hij aan het begin van de *Ethica*, waar Aristoteles uiteenzet dat het object van de praktische wetenschap een goed moet zijn dat voor de gehele gemeenschap geldt (*Comm. Pol.* 11). Aristoteles bepaalt dit goed vervolgens als 'eudaimonia', het individuele geluk dat in de 'polis'-gemeenschap gerealiseerd wordt (*E.N.* 1094b8-12). 'Bonum commune' is blijkbaar nauw verbonden met 'eudaimonia'. Het kan er echter niet synoniem mee zijn. Terwijl 'eudaimonia' doorgaans de individuele mens wordt toegedicht, is 'bonum commune' van toepassing op de gemeenschap. Wat 'bonum commune' wel is en op welke wijze het met 'eudaimonia' samenhangt wordt in het commentaar niet duidelijk. Nergens presenteert Thomas er een gedetailleerde uitleg van.⁶⁵

In de *Summa* en in *De Regimine Principum* is 'bonum commune' een centraal begrip in de passages waarin de taak van de staat wordt omschreven. Er worden zeer uiteenlopende zaken mee aangegeven, waaronder zaken die bij Aristoteles onder het domein van het noodzakelijke vallen, bijvoorbeeld verwerving van rijkdom en bescherming tegen vijanden. Zo stelt Thomas dat het Romeinse Rijk onder bewind van de keizers een stabiel rijk was, tot grote materiële voorspoed kwam en sterk was tegenover vijanden, waarna hij dit complex van omstandigheden aanduidt met het begrip 'bonum commune'.⁶⁶ Het gebruik van dit begrip wijst erop dat deze zaken door de bestuurder zodanig geordend moeten worden dat zij de gemeenschap ten goede komen.⁶⁷ Daarbij legt Thomas dikwijls een bepaald accent: hij gebruikt 'bonum commune' vooral wanneer hij conflicten ter sprake brengt die ontstaan doordat iemand zich ten koste van het collectief iets toeëigent en daarmee de rust en de vrede verstoort.⁶⁸ In zo'n conflict heeft het 'bonum commune' altijd het primaat; het is altijd beter het goed van de gemeenschap te dienen dan dat van de enkele persoon.⁶⁹

De nadruk op 'bonum commune' als goed waarop de staat is gericht werkt door in het derde begrip van Aristoteles' omschrijving van de politieke gemeenschap, het begrip 'politeia'. In het latijnse woord voor heerschappij-ambt, 'principatus', komt, evenals in het Griekse 'archê', naar voren dat de mensen die deze ambten bekleden aan de basis staan van het gebeuren in de gemeenschap. Zij nemen initiatieven tot waardevolle zaken en proberen deze tot een goed eind te brengen. Thomas legt er zeer sterk de nadruk op dat in de uitoefening van de heerschappij wetten een voornamelijk rol spelen.⁷⁰ In de *Summa* blijkt waarom: de wetten kunnen bij uitstek zorgen voor een ordening die het 'bonum commune' ten goede komt (1a2ae 90, 2).

Het belang dat Thomas hecht aan 'bonum commune' is bepalend voor zijn mening omtrent de beste constitutie. In het commentaar volgt hij nog Aristoteles in diens gedachtengang dat het bestuur van de 'polis' in meerdere constituties vorm kan krijgen. Afhankelijk van de omstandigheid is dit koningschap, aristocratie of gemengde constitutie.⁷¹ Buiten het commentaar geeft hij echter blijk van een duidelijke voorkeur voor het koningschap. In de *Summa* spreekt hij deze overtuiging expliciet uit.⁷² Slechts één keer wordt er de mogelijkheid dat meerdere mensen aan het bestuur deelnemen uitgebreid gethematiseerd. Naar aanleiding van een passage in het

Oude Testament over de staatsvorm waarin allen deelnemen aan het bestuur (1a2ae 105, 1: ‘... omnes aliquam partem habeant in principatu...’) suggereert Thomas dat deze staatsvorm het primaat heeft en probeert hij te komen tot een verzoening van het koningschap met deze staatsvorm. Er zou een constitutie mogelijk zijn waarin één persoon, de koning, aan het hoofd staat, en direkt onder hem enkele andere bestuurders functioneren. Samenwerking zou mogelijk zijn omdat allen erop uit zijn te heersen op basis van deugdzaamheid (1a2ae 105, 1: ‘... unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit, et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem’). Deze staatsvorm zou de beste⁷³ zijn omdat ze de merites van koningschap, aristocratie en democratie in zich verenigt. De korte omschrijving krijgt in de *Summa* echter nergens uitwerking.

De voorkeur voor het koningschap is erop gebaseerd dat in deze staatsvorm het ‘bonum commune’ het best gerealiseerd wordt. Een heersende kracht die niet in zichzelf verdeeld is, kan rust en orde garanderen en daarmee ervoor zorgen dat onderdanen minder snel in de verleiding komen zich van elkaars eigendommen meester te maken (2a2ae 65, 1).

Daarmee is duidelijk dat Thomas in de bespreking van de politieke gemeenschap andere accenten legt dan Aristoteles. De politieke gemeenschap is groter. Niet alleen omdat het kader waarbinnen zij wordt gerealiseerd, de staat, omvangrijker is dan de ‘polis’, maar ook omdat alle mensen die binnen de staatsgrenzen leven er deel van uitmaken. Dit werkt door in de omschrijving van het goed dat in de gemeenschap wordt gerealiseerd. Thomas werkt niet zozeer uit dat mensen tot deugd gebracht worden, hij legt er de nadruk op dat mensen zich niet ten koste van elkaar en van de gemeenschap verrijken. Omdat hiervoor bij uitstek een bestuurlijke macht die uit één persoon bestaat zorg kan dragen, is het koningschap de beste staatsvorm. Een voornaam middel waarvan de vorst zich in de uitoefening van zijn bestuurlijke taken bedient is het wetstelsel.

Het is niet moeilijk in te zien dat de verschuiving in de bepaling van het gemeenschappelijk goed is ingegeven door de andere omvang van de staat. Wanneer de politieke gemeenschap omvangrijker is en mensen uit diverse sociale lagen er deel aan hebben, is het minder waarschijnlijk dat de leden ervan zich verbonden weten door een levensoriëntatie zoals Aristoteles die thematiseert. Bij gebrek hieraan ligt het voor de hand datgene te benadrukken wat voor realisering van menselijk geluk in ieder geval noodzakelijk is: dat mensen zich goed ten opzichte van elkaar gedragen.

De vraag rijst echter hoe deze nadruk zich verhoudt tot de opdracht deugd te realiseren. Naar de mening van Thomas zijn beide opdrachten met elkaar verbonden. Dit komt al naar voren in de verwijzing naar ‘eudaimonia’ bij de introductie van ‘bonum commune’ in het commentaar op de *Politica*. Ook blijkt het wanneer Thomas in zijn omschrijving van de vorst als degene die bij uitstek voor het ‘bonum commune’ zorg kan dragen aangeeft dat deze heerst volgens deugdzaamheid.⁷⁴ De samenhang is evenwel niet vanzelfsprekend. Individuele ontplooiing sti-

muleren is iets geheel anders dan ervoor te zorgen dat de mens zich in het geheel van de gemeenschap voegt. Soms zijn beide nauw met elkaar verbonden, bijvoorbeeld wanneer Thomas stelt dat de individuele mens zijn belangen ondergeschikt moet achten (2a2ae 65,1) aan het 'bonum commune'⁷⁵ omdat de staat het forum is waarop hij tot ontwikkeling van zijn kwaliteiten komt. Of wanneer Thomas aangeeft dat de vorst, om de belangen van onderdanen te respecteren, zelf deugdzaam moet zijn.⁷⁶ Het is echter niet bij voorbaat zeker dat 'bonum commune' en het realiseren van deugdzaamheid samengaan. Er treedt bijvoorbeeld een spanning tussen beide opdrachten naar voren wanneer Thomas in gematigde termen oordeelt over tyrannie (DRP 764). Meerdere keren expliciteert hij dat de tyran er niet op is uit deugd bij de onderdanen te bevorderen. Deze is er immers niet bij gebaat wanneer de onderdanen door vriendschapsbanden bijeengehouden worden of andere deugden tegenover elkaar praktiseren (DRP 758, DRP 760). Maar onder de tyran heerst door centralisering van de macht wel zekere rust en orde.

Een dergelijke spanning zijn we ook tegengekomen bij Aristoteles. Zij bleek opgelost te kunnen worden in de thematisering van een deugd die zorgt voor een goede ordening: de rechtvaardigheid. Inderdaad neemt Thomas in zijn commentaar op de *Politica* de gedachtengang van Aristoteles in dit opzicht nadrukkelijk over.⁷⁷ Ook in de andere twee werken brengt hij de rechtvaardigheid in verband met de taak van de staat om voor een goede orde te zorgen. Als deugd die het handelen tegenover de medemens betreft⁷⁸ kan zij bij uitstek bijdragen aan realisering van het 'bonum commune'.⁷⁹

Van de rechtvaardigheid is in het vorig hoofdstuk al naar voren gekomen dat Thomas haar een voorname deugd voor het menselijk samenleven acht. Het is nu enigszins duidelijk waarom. Zij is de verbindende schakel tussen de twee opdrachten die het samenleven worden meegegeven. Daarmee is ze van essentieel belang voor de vraag waarmee we Thomas tegemoet zijn getreden: hoe kan goed samenleven in een grotere gemeenschap gepraktiseerd worden? Bezien we daarom nader de rechtvaardigheid en de wijze waarop zij in de politieke gemeenschap wordt gerealiseerd.

3.2 Rechtvaardigheid

Rechtvaardigheid omschrijft Thomas van Aquino als de deugd die ervoor zorgt dat in de relatie met de andere mens het recht wordt bewerkstelligd (2a2ae 57, 1: 'ius est objectum iustitiae'). Dit betekent dat tegenover de andere volgens 'een zekere gelijkheid' (2a2ae 57, 1: 'aequalitatem quamdam', 2a2ae 63, 4: 'aequalitas') gehandeld wordt, hetgeen een evenredigheid (2a2ae 57, 2: 'adaequatum') teweegbrengt.

Hoe komt de handelende persoon tot een bepaling van die gelijkheid en evenredigheid, en daarmee van het recht? Uiteindelijk ligt dit vervat in de natuur van de zaak zelf. Deze is gegrond in een orde in de kosmos. Het bestaan van deze orde komt tot uiting in het wetsbegrip

dat schuilt in Thomas opvatting van 'lex divina' en 'lex aeterna'. Voor hem is de wet niet een regel die het handelen van de mens voorschrijft.⁸⁰ 'Lex aeterna' en 'lex divina' duiden op het beeld dat God heeft van de manier waarop de dingen geschieden: een Goddelijk plan dat de gehele kosmos doortrekt. Dit 'plan' duidt Thomas aan met de woorden 'ratio' en 'ordinatio' (1a2ae 93, 3; 1a2ae 91, 1 spreekt van 'divina ratio', 1a2ae 90, 4 van 'ordinatio rationis'). Het proces waarin God ervoor zorgt dat de loop der dingen volgens deze ratio geschiedt duidt Thomas aan met het werkwoord 'gubernare'⁸¹, dat letterlijk 'besturen' betekent en evenals het Nederlandse woord de connotatie van 'sturen' in zich draagt. Wellicht is 'gubernare' het best te vertalen met 'reguleren'. God als hoogste bestuurder legt zijn plan op aan het verloop van de dingen, die niet de vrijheid hebben om ongehoorzaam te zijn. Zij geschieden noodzakelijkerwijs. Wanneer Thomas stelt dat 'lex aeterna' en 'lex divina' de regel ('regula') aangeven waarnaar de dingen zich richten bedoelt hij niet dat de loop der dingen op velerlei manieren kan geschieden en dat God hen één bepaalde manier oplegt. Dat zou betekenen dat een andere loop mogelijk was geweest; de dingen zouden de mogelijkheid hebben ongehoorzaam te zijn aan God. Deze is evenwel de enige die over totale vrijheid beschikt, en Hij beheerst alles. Het verloop der dingen volgt daarom noodzakelijk uit Zijn plan (1a2ae 93, 5). Omdat het gehele universum door Zijn almacht wordt gestuurd, is deze wet vanuit het perspectief van de mens een beschrijving van de onvermijdelijke loop der dingen. Dit wetsbegrip wijkt dus sterk af van de betekenis die wij heden ten dage aan het woord wet hechten: een voorschrift dat de mens er al of niet toe aanzet uit meerdere handelingsalternatieven het goede te kiezen.⁸²

In deze orde ligt vervat wat het recht is volgens de natuur der dingen. Dit is het natuurrecht ('ius naturale'). Op basis van de beginselen hiervan komen mensen met elkaar tot afspraken. De belangrijkste afspraken hebben betrekking op een volk ('populus') als geheel. Immers, in het samenleven binnen de politieke gemeenschap komt de mens tot ontplooiing van zijn natuurlijke aanleg. De afspraken waartoe hij bij het samenleven komt moeten dus recht doen aan deze aanleg en de ontwikkeling ervan stimuleren. Zij vormen het positief recht (2a2ae 57, 2: 'ius positivum'). Het natuurrecht verhoudt zich tot het positief recht als algemene richtlijn tot concrete uitwerking. Het natuurrecht bevat dus het criterium voor de goedheid van het positief recht.⁸³

De beginselen van het recht behoeven een concrete articulatie. Dit geschiedt in regels, de wetten, die een openlijke manifestatie (2a2ae 60, 5: 'declaratio'⁸⁴) van het recht zijn. Er bestaan dus natuurwetten, die gespecificeerd worden in positieve wetten. De hoeders van de positieve wetten, de wetgevers, moeten er eerst en vooral zorg voor dragen dat de menselijke natuur tot ontplooiing komt. Deze zorg krijgt, zo zegt Thomas evenals Aristoteles, voor een belangrijk gedeelte gestalte in de opvoedende activiteit. Het is de intentie van de wetgever om de mensen te stimuleren goede werken te verrichten en hen zo aan te zetten tot deugd (1a2ae 92, 1, 1a2ae 92, 2: 'inducere ad virtutem').⁸⁵ In de uitleg hiervan besteedt Thomas speciale aandacht aan de

deugd rechtvaardigheid.⁸⁶ Deze nadruk gaat samen met een schets van enkele kenmerken van het bestuurlijk apparaat die bij Aristoteles niet zozeer op de voorgrond treden. Van elk dezer kenmerken is duidelijk dat ze passen bij het bestuur van een grotere samenleving.

Rechtvaardigheid is de deugd die het handelen tegenover de medemens betreft, en daarmee betrekking heeft op de uiterlijke omgangsvormen. Het is immers in de 'exterior operatio' dat de mens in een juiste verhouding komt tot de andere mens (2a2ae 58, 10, 2a2ae 58, 11).⁸⁷ Thomas zegt zelfs dat een handeling rechtvaardig kan heten 'ongeacht de wijze waarop zij door de handelende persoon wordt verricht ('etiam non considerato qualiter ab agente fiat'). Hij contrasteert deze eigenschap van de rechtvaardigheid met de andere deugden, waarvoor geldt dat de daad per se van de handelende persoon zelf uit moet gaan (2a2ae 57, 1: 'aliquaqualiter fiat ab agente'). De nadruk op de uitwendige handeling betekent niet dat het er bij rechtvaardigheid louter om zou gaan dat de mens zich netjes gedraagt tegenover de ander, waarbij het volstrekt onbelangrijk zou zijn of dit vanuit een oprechte houding geschiedt, of het gevolg is van manipulatie. Rechtvaardigheid moet, als iedere deugd, voortkomen uit een deugdzame gesteldheid.

Omdat het gaat om uitwendige handelingen in intermenselijke contacten, kan rechtvaardig handelen bij uitstek worden voorgeschreven door de wetten, die het handelen met straffen en sancties sturen. De bestuurders bezitten hiertoe een dwingende macht (2a2ae 67, 1: 'potestas coactiva'), die de subjecten hebben te accepteren. Zij mogen in het leven van anderen ingrijpen.⁸⁸ Concreet betekent dit, dat ze mogen overgaan tot het straffen van mensen, iets wat nooit is toegestaan aan een privé-persoon (2a2ae 65, 1).⁸⁹ Overigens geldt wel dat de wet uiteindelijk mensen deugdzam maakt. De wet kan geen directe invloed op de gesteldheid uitoefenen, maar na verloop van tijd ontstaat door gehoorzaamheid aan de wet een deugdzame gesteldheid.

Om tot deze wetten te komen en de controle op naleving ervan te handhaven is een duidelijk geformaliseerd gezag noodzakelijk. Het bestuurlijk apparaat bezit een openbare autoriteit (2a2ae 64, 3: 'publica auctoritas', 2a2ae 65, 1: 'publica potestas'). Een wet moet door deze als wet geproclameerd worden voordat het erin vervatte rechtsprincipe gelding heeft.⁹⁰ Een besluit over de openbare zaak is pas geldig wanneer het afkomstig is van een overste die autoriteit bezit (2a2ae 60, 2: '... procedat ex auctoritate praesidentis'). Deze autoriteit is idealiter geconcentreerd in één persoon, de vorst.

De nadruk op de uitwendige handeling die door wetten gestuurd kan worden moet gezien worden tegen de achtergrond van een grote en heterogeen samengestelde gemeenschap. Uitwendige handelingen kunnen door een wetgever zeer goed gecontroleerd en gestuurd worden, ook wanneer de maatschappij onoverzichtelijker is. Het is ook niet moeilijk in te zien dat de behoefte aan een geformaliseerde autoriteit groter is naarmate de samenleving omvangrijker en heterogener is. Zoals hierboven duidelijk is gemaakt geeft Thomas er, uit vrees voor verdeeldheid, de voorkeur aan dat deze autoriteit door een vorst wordt bekleed. Deze vrees is meer op zijn plaats in een grote en heterogene maatschappij.

3.3 Balans

Thomas van Aquino laat zien dat in een grote en heterogeen samengestelde maatschappij de wijze waarop de politiek bijdraagt aan goed (samen)leven een eigen vorm aanneemt, zowel wat betreft de inhoud van de oriëntatie die zij uitdraagt als de wijze waarop zij dit doet. In de oriëntatie ligt de nadruk op het handelen tegenover de medemens. De deugd rechtvaardigheid, die de uitwendige handeling tegenover de andere mens reguleert, is de deugd die ze bij uitstek moet verwirkelijken. Met wetten en voorschriften is dit mogelijk: deze sturen het gedrag van mensen tegenover elkaar. De wetten en voorschriften zijn niet zozeer, als bij Aristoteles, afspiegelingen van informele omgangsvormen, eerder zijn ze formele proclamaties die de voorwaarden omschrijven waaraan het handelen moet voldoen. Zij zijn afkomstig van een voor ieder herkenbare autoriteit met een sterk en geformaliseerd gezag.

Deze visie op bestuurlijk werk betekent niet een afscheid van het aristotelisch perspectief. De deugdzzaamheid van de burger blijft de voornaamste bekommernis van de bestuurder. En rechtvaardigheid is de deugd die een aspect dat alle deugden eigen is vertegenwoordigt: het handelen tegenover de medemens. De wetten hebben weliswaar betrekking op de uitwendige daad maar ze richten zich op rechtvaardigheid. Wanneer mensen zich hierdoor laten leiden (of gedwongen worden) komen ze tot interiorisering van de rechtvaardige gewoonten. Indirect draagt de bestuurder door het uitvaardigen van wetten zo bij aan een brede deugdzame vorming.

Thomas verlaat het aristotelisch schema dus niet maar past het aan voor het bestuur van een grootschalig georganiseerde samenleving. Hij laat zien dat in een dergelijke maatschappij sterke institutionele structuren nodig zijn maar tegelijkertijd geeft hij aan dat ze ingebed kunnen worden in een oriëntatie op goed leven. De institutionele structuur moet en kan goed handelen bewerkstelligen. Het gezag van de wetgever is geen doel op zich maar is ergens goed voor. De wetten die hij uitvaardigt moeten de voorschriften die zijn vervat in de natuurwet tot uitdrukking brengen. De gehoorzaamheid aan deze wet moet leiden tot oprechte bekommernis om goed (samen)leven, waarin de menselijke aanleg wordt gerealiseerd. Thomas erkent dus de noodzaak van het institutionele leven maar hij kent het een ondergeschikte plaats toe.

Deze schets is evenwel een ideaalbeeld. In werkelijkheid is het mogelijk dat de instituties zich onttrekken aan oriëntatie. De formele structuren gaan een eigen leven leiden en vervreemden van de oorspronkelijke opdracht. En Tolstoj heeft laten zien dat in een grote maatschappij, waar de instituties sterker zijn, de kans hierop groter is. Zo is het denkbaar dat een bestuurder de wettelijke structuren gebruikt om zijn willekeurige doeleinden door te zetten. Hij 'legitimeert' zijn wrede heerschappij met door hem geponeerde wetten. Uiteraard handelt hij in de visie van Thomas verkeerd. Zijn handelen is niet rechtmatig louter vanwege het gegeven dat het is neergeschreven in de vorm van een wet. Wanneer de positieve wet in strijd is met de natuurwet is zij geen wet meer, maar een perversering van wet. De vraag rijst echter hoe met dit probleem om te gaan. Het is niet vanzelfsprekend dat daartegen opgetreden kan worden. Zoals hierboven is

aangegeven benadrukt Thomas de macht van de autoriteit en kent hij deze het geweldmonopolie toe. Is het toegestaan deze macht te breken? Tot een antwoord op deze vraag is te komen door te bezien hoe Thomas aankijkt tegen de meest extreme mogelijkheid van een perversering van de heerschappij: de vorst die wordt tot tyran. Accepteert Thomas verzet tegen de tyran?

De vestiging van duidelijke heerschappijstructuren leidt er niet alleen toe dat verzelfstandiging zich voordoet binnen de staat. Wanneer gemeenschappen ontstaan met vaste bestuurlijke structuren, is het zeer wel denkbaar dat deze erop uit zijn zich als verzelfstandigde entiteiten ten opzichte van elkaar te profileren. In het ergste geval leidt dit ertoe dat zij met elkaar oorlog voeren. Onderkent Thomas dit proces en geeft hij aan hoe ermee om te gaan? Een antwoord op deze vragen ligt besloten in de visie van Thomas van Aquino op oorlog.

3.4 Het verzet tegen de tyran en de rechtvaardiging van oorlog

Het verzet tegen een wetgever die misbruik maakt van zijn macht is om twee principiële redenen problematisch. Allereerst betekent het ondermijning van de structuur waarbinnen rechtvaardigheid en 'bonum commune' gestalte kunnen krijgen (2a2ae 42, 2). Deze structuur heeft eigen recht van bestaan: de autoriteit bezit een gezag dat de gewone burger niet zomaar in twijfel mag trekken. Daarnaast betekent verzet verstoring van de stabiliteit en de vrede, essentiële bestanddelen van het welzijn van een volk. Verzet tegen een autoriteit is pas mogelijk wanneer is aan te geven onder welke omstandigheden bovenstaande twee argumenten niet geldig zijn.

Tegen het eerste bezwaar is in te brengen dat de slechte heerser zijn autoriteit heeft verspeeld omdat hij de essentie van het samenleven ontkracht. Hij is als een wolf die de gemeenschap kwelt, of als een bende rovers die een aanval op de gemeenschap doet (2a2ae 69, 4). Het tweede argument tegen verzet is te relativiseren vanuit de plaats van rust en stabiliteit in het 'bonum commune'. Deze vormen slechts één, zij het voornaam, aspect ervan. Zij zijn niet doe-len op zich, maar gronden in een deugdzame houding, zo heeft de behandeling van rechtvaardigheid duidelijk gemaakt. Het optreden van de tyran, ook al zorgt deze voor orde en rust, negeert dus de wezenlijke opdracht van de staat. De mensen die door de tyran worden beschouwd als instrumenten in dienst van zijn machtsstreven zijn niet in staat vriendschap, rechtvaardigheid en andere deugden te praktiseren (DRP 759, 760).⁹¹

Hieruit volgt voor Thomas dat het verzet principieel tot de mogelijkheden behoort maar dat er zware voorwaarden aan zijn verbonden. Het moet manifest duidelijk zijn dat de wettige autoriteit zijn plichten verzaakt. Bovendien moet het verzet niet afkomstig zijn van een enkele persoon of een groep mensen. Slechts een volk als geheel mag de heerser verdrijven. Wanneer verzet het gevolg is van een conflict 'tussen van mening verschillende delen van hetzelfde volk' (2a2ae 42, 1: '...inter partes unius multitudinis inter se dissientes') is zij een zonde. Een belangrijke voorwaarde is bovendien dat het verzet een reële kans op succes bezit (2a2ae 104, 6). Wanneer de kans groot is dat de tyran aan het langste eind trekt, is verzet niet geoorloofd.

Men moet rekening houden met de mogelijkheid dat het verzet leidt tot slechtere omstandigheden als die onder de tyrannie gelden. Het is immers te voorzien dat de tyran zich zal verzetten, zodat een langdurige en hevige burgeroorlog ontstaat. En wanneer de tyran zijn macht behoudt zal hij tot vergeldingsacties overgaan. Op grond van verwachtingen hierover kan het beter zijn de tyrannie te dulden (DRP 767).

Het moge duidelijk zijn dat, vanwege de voorwaarden die Thomas van Aquino eraan verbindt, het verzet eerder een theoretische mogelijkheid dan een reële optie is. Het is nauwelijks voorstelbaar dat aan de voorwaarden voldaan wordt. De situatie dat een volk zich als geheel tegen een tyran verzet komt zelden voor. Meestal zijn het (grotere of kleinere) delen van een volk die zich verzetten, en vinden ze in hun weerstand tegen de heerser andere groeperingen tegenover zich. En over de goede afloop van de opstand kan nooit zekerheid bereikt worden. Een verantwoorde taxatie is het hoogst haalbare.

In de legitimatie van de opstand tegen de tyran geeft Thomas aan dat hij gebruik van geweld toelaatbaar acht. Hoe schadelijk geweld ook kan zijn, het kan een goed doel naderbij brengen. Deze gedachte staat centraal in de 'quaestio' waarin de vraag wordt behandeld of het gerechtvaardigd is oorlog te voeren, één van de sleutelpassages in de rijke traditie van theorievorming over de rechtvaardige oorlog. Steunend op gedachten die door met name Augustinus zijn geformuleerd werkt Thomas uit dat het gerechtvaardigd is ten strijde te trekken wanneer aan een drietal criteria is voldaan. Allereerst moet de oorlog door een wettig gezag⁹² verklaard worden. We herkennen hierin het belang dat Thomas hecht aan autoriteit. Daarnaast moet de oorlog door een oorzaak worden ingegeven die haar rechtvaardigt;⁹³ degenen die aangevallen worden moeten dit verdienen omdat zij iets verkeerd hebben gedaan. Ten derde moet de oorlog met de juiste intentie gevoerd worden; degene die haar voert moet erop uit zijn het goede te bevorderen en het kwade te elimineren.⁹⁴

Thomas accepteert dus onder strenge voorwaarden het oorlogsgeweld. De autoriteit kan van mening zijn dat er een goed op het spel staat, het gehele apparaat dat hij ter beschikking heeft mobiliseren, en dit letterlijk in de strijd werpen. Als hoogste gezag is hij de aangewezen instantie om het zwaarst mogelijke middel te gebruiken. Hier is geen sprake van verzelfstandiging van politieke organisatie zoals Tolstoj die schetst, eerder vindt het tegenovergestelde plaats: De autoriteit zet het gehele scala van middelen dat hem ter beschikking staat in om het goede te realiseren. Zoals hij in het binnenlands bestuur in staat is zaken te ordenen met het oog op te realiseren goederen, zo is hij in het optreden tegen externe vijanden bij uitstek degene die voor de goede zaak kan opkomen.

3.5 Balans

Uit de bespreking van de opstand tegen de tyran komt naar voren dat Thomas de instituties en ordeningspatronen een voorname rol toekent maar ze niet van absolute waarde acht. Hij erkent

de mogelijkheid dat de tyran weerstaan wordt. Dat in de praktijk zelden sprake zal zijn van de voorwaarden die hij noemt doet niets af aan het principiële gegeven dat hij opstand tegen de tyran gerechtvaardigd acht. Daarmee voorkomt hij de problemen die Tolstoj zo nadrukkelijk schetst. De autoriteit en de bestuurlijke instituties mogen niet verzelfstandigen. Altijd moet gevraagd worden of ze bijdragen aan datgene waarvoor ze in het leven zijn geroepen. Wanneer duidelijk is dat ze niet aan de toetsingscriteria die liggen vervat in de natuurwet voldoen, kunnen ze eventueel vernietigd worden. De aversie tegen instituties die Tolstoj kenmerkt wordt bij Thomas dus vervangen door een genuanceerde benadering. Het functioneren van instituties staat altijd in het teken van een fundamentele spanning. Iedere grootschalig georganiseerde maatschappij vraagt om vaste vormen en patronen. Deze kunnen echter een eigen leven gaan leiden. De inbedding van de instituties moet daarom voortdurend bewaakt worden. Dit gebeurt door hun functioneren te toetsen aan bepaalde criteria. Wanneer de toetsing tot de conclusie leidt dat de structuur tekort schiet, moet een afweging gemaakt worden: men verzet zich of acht het beter de bestaande structuur te accepteren omdat verzet tot meer brokken leidt. Dit roept wel de vraag op, op welke wijze de afweging moet verlopen. De vraag hoe verschillende factoren tegen elkaar af te wegen rees ook al aan het eind van de Aristoteles-bespreking. Bij Thomas is al wel duidelijk dat wetten en regelingen getuigenis moeten afleggen van hun oorsprong: de natuurwet. De noodzaak dringt zich dus op van een beschouwing over de wijze waarop de natuurwetvoorschriften vorm geven aan het handelen. Het is deze vraag die in het Thomas-deel van het volgend hoofdstuk centraal staat.

De gedachte van een afweging staat ook centraal in Thomas' visie op het conflict tussen de grootste verzelfstandigde entiteiten: de oorlog. In de leer van de rechtvaardige oorlog komt zeer nadrukkelijk naar voren dat Thomas vanwege de inbedding van instituties in de oriëntatie op het goede tot een wezenlijk andere relatie tussen institutie en geweld komt dan Tolstoj. Als grootst mogelijke structuur waarbinnen het samenleven wordt geordend bezit de staat het geweldmonopolie, dat zij voor goede doeleinden kan gebruiken. Wanneer een zeer groot goed op het spel staat, kan het terecht zijn om grootschalig geweld te gebruiken. In de rechtvaardige oorlog zet de autoriteit zich dus met al zijn vermogens in om een goed te realiseren. Op pregnante wijze komt zo naar voren dat het bestaan van een grootschalig georganiseerd samenlevingsverband ergens goed voor kan zijn. In bepaalde omstandigheden kan het een moreel goede daad zijn om ten strijde te trekken. Echter, ook hier rijst de vraag hoe de beoordeling of de oorlog voor de rechtvaardige zaak wordt uitgevochten in zijn werk gaat. Dit probleem weerspiegelt het algemene probleem hoe de morele oriëntatie gestalte te geven. Beschouwen we dit probleem nader.

¹ Tolstoj (1967).

² Tolstoj (1978)

³ Daarom gebruiken wij bij voorkeur het begrip 'instituten' om de mechanismen aan te duiden die volgens Tolstoj de oriëntatie op goed en waardevol leven trouwen Dit is een begrip dat zowel betrekking kan hebben op officiële instanties als op omgangsvormen die tot een vast patroon zijn geworden

⁴ Het aan de kaak stellen hiervan vormt een belangrijk thema in het late werk van Tolstoj In het eerste hoofdstuk is bij de bespreking van enkele verhalen en de roman *Opstanding* indirect al naar voren gekomen dat de individuele oriëntatie op een goed leven binnen vele vormen van samenleven absoluut niet tot zijn recht komt De rechters die Maslova veroordelen zijn niet op de hoogte van haar persoonlijke omstandigheden en volstrekt niet geïnteresseerd in haar welzijn Ze komen van daaruit tot een wrede straf Iwan Iljitsj beschouwt zichzelf louter als iemand met een voornamen functie en is daardoor niet in staat tot echt menselijk handelen

⁵ Tolstoj (1900)

⁶ Tolstoj (1900) datgene wat mensen tijdens de manifestaties naar buiten brengen kan daarom niet serieus bedoeld zijn Soms is dit heel duidelijk, bijvoorbeeld bij het luisteren naar de twee volksliederen, die bij de manifestaties gespeeld en meegezongen (meegebrald) worden Terwijl het ene de Tsaar roemt, vervloekt het andere het Tsarendom Mensen kunnen onmogelijk oprecht van beide liederen genieten

⁷ Het bizarre hiervan laat Tolstoj (1900) in eerste instantie zien aan de hand van een reactie van iemand die afkomstig is uit die groep mensen die Tolstoj een juiste levensinstelling toedicht een eenvoudige boer Deze begrijpt de verhalen over de kracht van Rusland in de internationale politiek niet Zijn onbegrip vloeit eruit voort dat het diplomatieke spel van abstracte entiteiten die vernuftig ten opzichte van elkaar manoeuvreren niet in overeenstemming is te brengen met hetgeen al zijn handelen bepaalt de interesse om zijn eigen leven op een goede manier vorm te geven Hij is er uitsluitend op gericht zijn werk goed te doen en met de mensen in zijn nabijheid goed om te gaan

⁸ EN 1181b13-14 omschreven als 'to peri tês nomothêsias', 'holôs peri politeias' In dit hoofdstuk verwijzen alle referenties aan Aristoteles' tekst naar de *Politica*, tenzij ze worden voorafgegaan door 'EN' In dat geval verwijzen ze naar de *Ethica Nicomachea*

⁹ Eenzelfde denkbeweging voert Aristoteles helemaal aan het eind van het hoofdstuk uit Hij omschrijft de inhoud van het komend traktaat als het functioneren van staatsinstituten (EN 1181b17-20) Het onderzoek dient empirisch materiaal te beschouwen vanuit de vraag waardoor constituties ontstaan en in stand worden gehouden Hiertoe is alleen het verzamelen en presenteren van materiaal niet voldoende Het verkregen inzicht in de manier waarop staatsinrichtungen geordend zijn moet ertoe leiden dat men weet op welke principes zij zijn gebaseerd Van daaruit is aan te geven 'welke vorm van staatsinrichting de beste is' (EN 1181b22 'poia politeia aristê') De maatstaf hiervoor is de mate waarin de 'polis' forum voor een deugdzzaam leven van de burgers is Deze spanning in het eind van de *Ethica* wordt ook direct naar de *Politica* vertaald in Gauthier & Jolif (1959) Comm 1181b22-23

¹⁰ 1280b6-10 een 'polis'-gemeenschap is pas waarlijk ('alêthôs') een 'polis' wanneer zij erop gericht is haar leden deugdzzaam te maken

¹¹ Het is een aparte vraag of hier met 'hoi polloi' bedoeld wordt de massa in pejoratieve zin, zoals in het begin van de *Ethica*, waar Aristoteles met 'hoi polloi' het gewone volk van niet-burgers aanduidt, dat uit is op genot, of het burgerdom als geheel Hierop komen we later terug

¹² Bijvoorbeeld in de uitleg van de formule dat het goede leven 'collectief voor alle leden van de polis' (1278b24 'koinê pasi') geldt is te lezen, dat de 'eudaimonia' van de individuen wordt gerealiseerd in sociale activiteit De mens als 'zôion politikon' leeft met andere mensen samen om tot een goed leven te komen In deze zin moeten ook de hierboven aangeduide omschrijvingen verstaan worden

Dat men kan spreken van 'eudaimonia' van een 'polis' wanneer de hierin levende mensen ieder een leven van 'eudaimonia' leiden geeft Aristoteles expliciet aan in de formule dat deugdzaamheid van de burgers impliceert (1332a38 'akolouthēi') dat men van een goede 'polis' als entiteit spreekt. Hij wijst er ook op wanneer hij zegt dat 'eudaimonia' van de 'polis' dezelfde ('ta auta') is als die van de individuen. Daarbij duidt 'ta auta' op letterlijk dezelfde 'eudaimonia', de deugdzaamheid van de 'polis' is erin gelegen dat de individuen in die 'polis' deugdzaam zijn.

13 1274b38-39 wordt de constitutie omschreven als 'tôn tēn polin oikountōn esti taksis tis' (een zekere ordening van de inwoners van een 'polis'). Later wordt dit gespecificeerd 1278b9 wordt de constitutie omschreven als 'taksis tōn archōn kai malista tēs kyrias pantōn' (een ordening van de heerschappij-ambten, met name de meest belangrijke van allen), 1289a16 wordt de constitutie omschreven als 'taksis tais polesin hē peri tas archas', 1290a8 wordt de constitutie omschreven als 'tōn archōn taksis'.

14 Omdat in de constitutie is neergelegd op welke wijze de ordening in dienst van het hoogste goed verloopt is deze essentieel voor de identiteit van de 'polis'. Dit brengt Aristoteles naar voren wanneer hij stelt dat noch het grondgebied, noch de inwoners ervoor verantwoordelijk zijn dat we in de loop der tijd een 'polis' als eenzelfde 'polis' betitelen. Hiervoor is verantwoordelijk de continuïteit in constitutie. Strikt genomen betekent het dat bij iedere verandering van constitutie van een andere 'polis' sprake zou zijn. Omdat in het klassieke Griekenland vele 'polers' instabiele regeringen hadden, kwam zulks nogal eens voor. Het is onwaarschijnlijk dat de Grieken naar aanleiding van iedere machtswisseling van een andere 'polis' spraken. Deze afwijking van het gangbare taalgebruik bevestigt dat voor Aristoteles hetgeen in de constitutie wordt vastgelegd van essentieel belang is voor de opdracht die de 'polis' heeft, het menselijk goed in het samenleven te realiseren.

15 Barker (1946) 67

16 Cfr. 1283a25 diegenen moeten verantwoordelijkheid voor het bestuur in de 'polis' bezitten die het meest bijdragen aan het doel van de 'polis', het realiseren van een goed leven ('zōē agathē').

17 Cfr. 1332a35 in de ideale 'polis' participeren alle burgers aan de regering ('pantes hoi politai metechousi tēs politeias').

18 Gigon (1971), Robinson (1962) Comm 1281a39-b15 leest er louter pragmatisme in. Aristoteles zou er blijk geven van het besef dat de 'polis' alleen voortbestaat wanneer het merendeel der burgers daar belang bij heeft. Robinson (1962) noemt het een vreemde rekenkundige manoeuvre van Aristoteles.

19 Irwin (1990) 94

20 1259b10-18 wordt het koningschap in dit opzicht met de vader-zoon relatie vergeleken.

21 Aristoteles omschrijft de wetten, evenals de constitutie, met behulp van het begrip 'ordering' ('taksis', bv. 1287a19 'ho gar taksis nomos').

22 Cfr. 1327b37-38 'euagōgos esesthai tōi nomothethōi pros tēn aretēn', 1333b38 de wetgever moet de goede principes in de ziel der mensen inplanten ('empoein').

23 Aristoteles drukt deze gerichtheid op deugdzaamheid uit door te zeggen dat de bestuurder zijn werk moet verrichten vanuit het vermogen van de 'synesis' (EN 1181a19). Hij wijdt hieraan geen aparte bespreking maar brengt het ter sprake als onderdeel van de 'phronēsis' (EN 1142b35 e v.). Gauthier & Jolif (1959) Comm 1181a17-18 wijzen erop hoezeer dit vermogen, als onderdeel van de 'phronēsis', vooral het maken van moreel onderscheid betreft. Dat de 'phronēsis' aan de basis staat van de opvoedende activiteit van de bestuurder bevestigt Aristoteles wanneer hij de wet omschrijft als 'voortkomend uit de phronēsis' (EN 1180a22 'logos apo tinos phronēseōs').

24 1282b2-3 wanneer de wetten goed zijn moeten ze soeverein zijn. Cfr. 1286a18.

25 Höffe (1989) noemt dit ook voornaamste verdienste.

²⁶ Dit onderscheid is ook geconstateerd en gethematiseerd in Robinson (1962) Comm 1281b1

²⁷ Aristoteles gebruikt het begrip 'gemeenschappelijk belang' om constituties die de belangen van één groep dienen te onderscheiden van constituties die ten goede komen aan de gemeenschap. Met gemeenschappelijk belang als criterium worden koningschap, aristocratie en 'politeia' afgebakend van tyrannie, oligarchie en democratie (1279a17 e v.)

²⁸ Elders gebruikt Aristoteles het begrip 'koinê sympheron' om de hoogste opdracht van de politiek mee aan te duiden, waarna hij het als rechtvaardigheid omschrijft. 1282b17: het hoogste goed dat in de politiek bereikbaar is ('politikon agathon') is 'het rechtvaardige', en dat is het 'gemeenschappelijk belang' ('to dikaion, touto d'esti to koinê sympheron'). 'Koinê sympheron' wordt ook direct met rechtvaardigheid verbonden in het vriendschapstractaat in de *Ethica*, wanneer Aristoteles aangeeft dat rechtvaardigheid datgene is wat in het algemeen belang is (EN 1160a13-14). Ook hier gaat Aristoteles niet op de relatie tussen beide in.

²⁹ Hierop doelt Aristoteles wanneer hij rechtvaardigheid een ordening (1253a39 'taksis') noemt.

³⁰ Deze erkenning komt ook naar voren in het gebruik van de termen die Aristoteles bij de behandeling van het probleem gebruikt. Hij duidt de goede mens aan met 'agathos anêr' en de goede burger met 'spoudaios politês'. 'Agathos' betekent goed met betrekking tot morele zaken. Iemand is 'agathos' in het realiseren van de van nature aanwezige aanleg tot zedelijke 'aretai'. 'Spoudaios' daarentegen betekent 'passend', effectief en kan van uiteenlopende zaken gezegd worden. Het wordt eerder gezegd van de mens die effectief handelt met betrekking tot een bepaald doel. Terwijl 'agathos' de connotatie van intrinsieke morele goedheid in zich draagt, kan 'spoudaios' duiden op moreel neutrale vaardigheden. Het verschil tussen 'agathos' en 'spoudaios' wordt uiteengezet in Develin (1973) 73.

³¹ Aristoteles zegt op zoek te zijn naar mensen die 'geheel en al' (1275a19 'haplôs') burger zijn.

³² 1275b16 omschreven als 'koinônein archês bouleutikês ê kritikês', Rackham (1967) vertaalt dit met resp. 'deliberating' en 'judging'.

³³ Dit blijkt ook wanneer Aristoteles aangeeft dat bestuurlijk werk geschiedt door eigenschappen die nauw met de 'phronêsis' samenhangen, bv. de 'synesis' (1291a28).

³⁴ Over de gebrekkige aandacht die dit onderscheid in de *Ethica* krijgt, zie Van Tongeren (1991) 289.

³⁵ 1289a34 over het koningschap: 'kat' aretên synestanaí', 1283a16-27: in de aristocratie is de kleine groepering aan de macht die bij uitstek gericht is op deugdzaamheid en hiertoe het meest kan bijdragen. Aristoteles drukt dit ook uit met de formule dat deze mensen in staat zijn 'te besturen volgens de principes van het best denkbare leven' (1288a37: 'archein pros tèn hairêtótatên zôên', 1289a34: 'kat' aretên synestanaí kechorêgemenên'). 1329a22: aristocratie brengt deugd voort.

³⁶ Dit komt ook naar voren in Aristoteles' gebruik van het begrip 'aretê politikê', letterlijk te vertalen als 'de deugdzaamheid waartoe mensen in het samenleven in de 'polis' komen'. Het duidt op de uiteenlopende manieren waarop de opdracht tot deugdzaamheid van de mensen die in de 'polis' leven vervuld wordt: de deugdzaam vorming van de onderdanen en de realisering van deugdzaamheid in bestuurlijke activiteit. Op de verschillende plaatsen waar Aristoteles het begrip gebruikt ligt het accent op één van deze aspecten. Zo geeft hij aan dat die mensen 'politikê aretê' bezitten, die sterk aan het goed functioneren van de 'polis' bijdragen (1281a4-8). Elders heet 'aretê politikê' het doel van de muzikale opvoeding. Het duidt dan op deugdzaamheid als intellectuele en artistieke vorming in algemene zin, waartoe de muzische vorming dient op te voeden (1341a1). Beide betekenissen zijn aanwezig in de passage waarin Aristoteles stelt dat de mensen in de 'polis' niet alleen met elkaar verbonden zijn door overwegingen van nut maar ook op deugdzaamheid gericht zijn (1280b5). Overigens kan Aristoteles bij de beschrijving van de groep mensen waarbij 'politikê aretê' de invulling is van de 'êthikai aretai' optimaal gebruik maken van een connotatie van 'aretê'. Het woord duidt van oudsher op een rijk persoon, die zelf zijn grondgebied verdedigt en zijn huishouden organiseert. Ten tijde van Aristoteles roept 'aretê' bij de Grieken nog het beeld op van een voornaam man, die rijk is, macht bezit en zich met bestuurlijke zaken inlaat. Zie Adkins (1984) 38-39.

37 Aristoteles presenteert vier deel-opdrachten van de politieke wetenschap. Allereerst moet deze vaststellen welke de beste (1288b23 'aristês', 1288b26 'kratistên haplôs') constitutie is, een constitutie die onder ideale omstandigheden gerealiseerd zou worden. Daarnaast moet ze beziën welke constitutie het meest passend ('harmottousa') is onder bepaalde omstandigheden. Voorts moet ze een bestaande constitutie kunnen ontleden op haar grondslagen ('eks hypotheseôs'), aangeven hoe ze is ontstaan en op welke wijze ze kan voortbestaan. Tot slot moet de politieke wetenschap die vorm van constitutie aangeven die het meest passend ('harmottousan') is bij alle staten. Daarbij staat het praktisch nut ('chrêsimôn') centraal. De eerste opdracht lijkt overeen te komen met hetgeen in de boeken I-III en VII-VIII wordt gepresenteerd: het blootleggen van de principes waardoor de best denkbare constitutie wordt bepaald. Niet de beste van de onderzochte 158 constituties, ook niet de beste van de bestaande constituties, maar de beste in absolute zin ('haplôs'), oftewel een ideaal. In de overige drie benaderingen verwijderd de onderzoeker zich van het ideaalbeeld in de mate waarin hij de concrete realiteit in acht neemt. De derde taakomschrijving suggereert zelfs de mogelijkheid van moreel neutraal onderzoek: wanneer een bestaande constitutie niet goed is, en ook niet de best mogelijke onder de omstandigheden, verdient ze nog onderzoek. De vierde taak lijkt de mogelijkheid van de normatieve inzet geheel open te laten. Het begrip 'passend' lijkt er vooral betrekking te hebben op de praktische haalbaarheid, waarbij grote concessies aan het ideaal worden gedaan.

38 Bien (1973) 212 spreekt in dit verband van een 'Klugheitslehre' die in de *Politica* aanwezig zou zijn.

39 In deze uiteenzetting steunen we met name op de probleemstelling die is ontwikkeld in MacIntyre (1981) m n hoofdstuk III, MacIntyre (1988) m n hoofdstukken IV-VI. In eerstgenoemd boek werkt MacIntyre het 'neutrale' handelen uit aan de hand van het type van de manager, een karakter dat typerend zou zijn voor de het moderne tijdperk. In het andere werk omschrijft hij deze activiteit onder het begrip 'good of effectiveness', dat staat tegenover 'goods of excellence'.

40 Bien (1973) 281, Flashar (1971) 291, Rowe (1977) 164, Sabine (1973) 110-113, Schwann (1963) 98, Gadamer (1976) 98. 'So mochte man sich fragen, wie weit dieser Traktat über die Polis nicht seinerseits unter Besonderen Bedingungen seines eigenen Gegenstandsfeldes steht, die nicht die allgemeine der praktischen Philosophie als solcher sind'.

41 Kenmerkend voor de gewijzigde invalshoek is de prominente plaats die oligarchie en democratie in de boeken innemen. De voornaamste groeperingen, die elkaar in het streven naar macht in de weg staan, zijn de rijken en de armen. Oligarchie en democratie zijn de staatsvormen waarin één van beide groeperingen alle macht naar zich toegetrokken heeft. Bij een democratie telt de wil van de arme massa en bij oligarchie de wil van de kleine groep mensen (1290a13-19). Aristoteles gaat op de twee constituties waartoe het machts spel in de 'polis' kan leiden uitgebreid in, terwijl ze in de boeken over de ideale 'polis' nauwelijks een rol spelen. Mede op grond hiervan stelt Zuckert (1983) 205 dat de morele invalshoek in deze boeken niet aanwezig is. Hieronder zal blijken dat dit niet zo stellig beweerd kan worden.

42 De voornaamste exponent van deze richting is geweest de filologisch commentator W. Jaeger. Deze beschouwde de boeken I-III en VII-VIII als geschreven onder Plato's invloed en stelde dat de 'empirische' boeken veel later zijn geschreven.

43 In het participium 'theôrêthentôn' (EN 1181b21) is een causale connotatie te lezen: pas nadat en omdat de empirische studie is verricht, kan de andere taak volgen.

44 Bv. in het begin van boek II van de *Politica* stelt Aristoteles dat concrete constituties worden onderzocht omdat zulks noodzakelijk is voor de formulering van het ideaal (1260b27-36). De dienstbaarheid van het ene perspectief aan het andere verwoordt hij ook wanneer hij in de opening van boek VII expliciet aangeeft dat voor deze opdracht voorbereidend werk is gedaan door het empirisch onderzoek (1325b33-35).

45 Bijvoorbeeld 1297a38 e.v. onrechtvaardigheid leidt tot politieke onrust. Cfr. Rowe (1977) 167-169.

46 Aristoteles' nadruk op stabiliteit is goed te begrijpen vanuit de achtergrond van de historische situatie. Vele Griekse 'poleis' kenden instabiele politieke verhoudingen, dikwijls werden grepen naar de macht gedaan, die met strijd en bijgevolg veel ellende voor de bevolking gepaard gingen. Meerdere auteurs leggen dit verband. Fritz & Von Kapp (1977) 128, Wheeler (1973) 362, Polansky (1991) 340.

Stabiliteit als het voornaamste perspectief van deze boeken wordt uitgewerkt in Gerson (1988) 223, Huxley (1985) 140

47 1296a8 'astasiastos', lett 'zonder oproer'

48 In 1292b25-29 worden deze groeperingen genoemd

49 Zo zegt hij in boek I van kooplui dat deze eenzijdig bezig zijn met het verdienen van geld, waardoor ze geen besef hebben van de doeleinden van het goede leven. Van boeren en kleine handelaren zegt hij dat ze te weinig vrije tijd hebben voor een deugdzzaam leven (1328b37-1329a2). In het empirische cluster ondergaan begrippen die in verband worden gebracht met de middenklasse-constitutie een omvorming. Wanneer Aristoteles stelt dat leden van de middenklasse over een goede gesteldheid bezitten bedoelt hij niet een deugdzame gerichtheid op het goede leven. In plaats daarvan heeft hij een eigenschap op het oog die overeenkomt met het perspectief dat in dit cluster van boeken gehanteerd wordt, het perspectief van machtsregulering. Leden van de middenklasse zouden niet egoistisch zijn. Wanneer hij zegt dat een middenklasse-constitutie wordt gekenmerkt door 'vriendschap en politieke verbondenheid' (1295b24 'phílias kai koinónias politikas') is ook van een omvorming van termen sprake. Het gaat hier om een negatief ingevuld begrip van vriendschap en politiek verband, de middenklasse is er niet op uit zich ten koste van anderen te verrijken.

50 Formulering ontleend aan Gigon (1971) Comm. 1295a36 e v

51 1301a36. De tegenstelling wordt ook gemaakt in 1284b24-25 en 1328b38-39. In de ideale boeken komt enkele keren de inferieure vorm van rechtvaardigheid ter sprake. Aristoteles spreekt bijvoorbeeld in boek III over de conceptie van rechtvaardigheid die ten grondslag zou liggen aan oligarchie en democratie (1280a9 'tí to díkaión to te oligarchikón kai dêmokratikón', Rackham (1967) vertaalt 'what are the determining principles of oligarchy and democracy'). Ook zegt Aristoteles dat bestuurders gericht moeten zijn op de rechtvaardigheid die bepalend is voor de constitutie waarin ze leven. Daarmee erkent hij in een boek over de ideale 'polis' de heterogene werkelijkheid.

52 Polansky (1991) 344-345

53 Schwann (1963) 97. Overigens wordt het perspectief van het zoeken naar het best mogelijke in de omstandigheden ook in de boeken over de ideale 'polis' enkele keren gehanteerd. Hierboven is er al op gewezen dat Aristoteles de ideale constitutie afhankelijk maakt van de situatie. Het zou het mooiste zijn wanneer een zeer deugdzame persoon het land regeert. Omdat hij het zeer onwaarschijnlijk acht dat die voorhanden is, bespreekt Aristoteles andere mogelijkheden. Deze zijn niet slecht, ze behoren nog tot de goede constituties. Elders stelt hij dat het invoeren van nieuwe wetten slechts zin heeft wanneer deze aansluiten bij hetgeen onder de bevolking aan overtuigingen leeft (1269a19 e v). Reeds in boek III noemt hij in dat verband als voorbeeld dat het nodig kan zijn om, omwille van de stabiliteit, niet alleen de deugdzamen tot de hogere functies toe te laten maar ook de rijkeren (1283a17-19).

54 1328a37 'zôês tês endechomenês aristês'. In deze termen omschrijft Aristoteles ook de middenklasse-constitutie. Omdat het streven naar deugdzzaamheid voor de meeste 'poleis' te hoog gegrepen is, is de middenklasse-constitutie voor hen het hoogst haalbare (1295a25-26 'ús aristos bíos tais pleistais poleis kai tois pleistois tôn anthrôpôn'). Barker (1946) 211, Flashar 291 gebruikt het begrip 'Bezugspunkte' om de impliciete aanwezigheid van ethische wensen bij de omschrijving van de politiek aan te geven.

55 1325a1-5, 1325b23-27. Een 'polis' die in volstrekt isolement leeft kan zeer wel 'eudaimonia' bezitten.

56 Gigon (1971) spreekt in inleiding Comm. boek VIII van 'Aussere Daseinsvoraussetzungen'.

57 1258a1 e v, 1280b31-32, 1303a27, 1332a26 e v, 1327a13-15.

58 1334a19-20 noemt Aristoteles als voorbeelden dapperheid en matigheid.

59 Dit geldt ook voor binnenlands geweld. De koning die bestuurt met het oog op het goede mag wapengeweld gebruiken om het volk te dwingen zich aan het goede te conformeren (1286b28-40).

60 1333b38-1334a2, cfr *EN* 1177b5 e v oorlog wordt gevoerd omwille van de vrede

61 1333a35 aangegeven met 'charin', 1334a15 het doel - 'telos' - van oorlog is vrede

62 Expliciet in 1325a8-13, 1334a6 het is aan de bestuurder om de afweging met betrekking tot de oorlog te maken

63 De bewijsvoering daarbij verschilt niet van die van Aristoteles de goede bestuurder is degene die vanuit verstandigheid ('prudentia') bestuurt en daarmee gericht is op deugdzaamheid Daarbij benadrukt Thomas de gerichtheid op deugdzaamheid bij de bestuurder doordat hij het hoofdstuk over de goede mens en de goede burger leest als antwoord op de vraag waaruit de goedheid van de burger bestaat (*Comm Pol* 365 'hic inquirat de virtute civis') Deze goedheid blijkt te bestaan uit gerichtheid op zedelijke deugd Door deze vraag centraal te stellen, legt hij extra accent op de oriëntatie waardoor het functioneren als burger, vooral als bestuurder, idealiter is ingegeven

64 Het Griekse 'haplôs' wordt vertaald met 'simpliciter' In het commentaar voegt Thomas daar 'perfecta' aan toe

65 In het commentaar wordt al wel duidelijk dat 'bonum commune' niet louter bestaat uit regulering van belangen zonder dat van een gedeelde oriëntatie op een goed sprake is Wanneer dat het geval zou zijn, zou het overeenkomen met het aristotelische begrip 'koinê sympheron', een negatief criterium waaraan een staat minimaal moet voldoen Het wordt echter niet gebruikt als equivalent daarvan Thomas neemt in zijn commentaar de vertaling met 'communis utilitas' bijna altijd over (bv *Comm Pol* 388) Overigens wordt 'bonum commune' wel enkele keren synoniem gebruikt met 'utilitas communis' (*Comm Pol* 393, 389)

66 *De Regimine Principum* 762 Dit is een klein geschrift over het functioneren van de staat dat is opgedragen aan de koning voor Cyprus Omdat hierin de taken van de vorst uitgebreid worden behandeld maken we van dit geschrift gebruik

Overigens blijkt van deze activiteiten op andere plaatsen in *De Regimine Principum* dat ze niet doel op zich mogen zijn Thomas werkt uit dat handel weliswaar zorgt voor de noodzakelijke levensvoorwaarden ('necessarii vitae') maar ook slechte begeertes opwekt Burgers die handelen leggen zich minder toe op deugdzaamheid en zo ontstaan ondeugden ('vitia') Zonder aanwezigheid van handelaren in de stad, zou er een ongerepter zedelijk leven bestaan Een perfecte stad maakt daarom slechts gematigd gebruik van handelaars (*DRP* 841, 843) Thomas verwijst hierbij naar passages in de *Politica* waarin Aristoteles economische activiteit relateert De kwalitatieve scheiding in soorten goederen wordt echter niet uitgewerkt Blijkbaar hanteert Thomas in mindere mate een scheiding tussen het samenleven voorzover dat nuttig is om noodzakelijke levensvoorwaarden te voldoen (het handhaven van vrede) enerzijds en datgene wat bij Aristoteles in ware zin het goede leven uitmaakt anderzijds Cfr Weve (1954) 7

67 Hetzelfde komt ook naar voren in Thomas' gebruik van het begrip 'bene vivere' In het commentaar op de *Politica* heeft dit begrip dezelfde betekenis als het aristotelische 'eu zên', waarvan het een letterlijke vertaling is (*Comm Pol* 387) In *De Regimine Principum* duidt het op een complex van factoren, waarbinnen geen sterke gradaties worden onderscheiden Zo wordt onder de noemer van 'bene vivere' de taak van de vorst om voor vrede te zorgen nevenschikkend genoemd aan de opdracht mensen tot deugd te brengen (*DRP* 824, 826) Weve (1954) 7

68 Cfr *DRP* 750, waar Thomas de taak van de bestuurder omschrijft als het zorg dragen voor het goed ('bonum') en het heil ('salutem') van de gemeenschap Dit definieert hij vervolgens nader als het garanderen van de vrede ('pax'), die is te bereiken door de eenheid ('unitas') te bewaren

69 *DRP* 788 het grootste goed is het goed dat de massa betreft en niet de enkeling, 2a2ae 141, 8 (onder referentie aan *EN* 1094b10) het goed van de gemeenschap is belangrijker dan het goed van de enkeling, 2a2ae 152 het 'bonum commune' is hoger dan het 'bonum privatum', *DRP* 745 buiten het feit dat ieder naar 'bonum privatum' streeft, moet er ook een instantie zijn die naar 'bonum commune' streeft

70 Bijvoorbeeld *Comm Pol* 31 Terwijl Aristoteles in zijn omschrijving van de wijze waarop goed leven gerealiseerd moet worden geen melding maakt van de wetten, doet Thomas dit wel

71 *Comm. Pol.* 391 e v Ook in de bespreking van de relatie tussen goede mens en goede burger gaat Thomas mee in Aristoteles' beschrijving van gemengde constitutie (*Comm. Pol.* 374)

72 Bijvoorbeeld 2a2ae 50, 1 ad 2, in referentie aan Aristoteles' uitleg van de zeer deugdzaame bestuurder Uit het gehele tractaat *DRP* spreekt de overtuiging dat in dit boekje over de heerschappij van de vorst de best mogelijke staatsvorm wordt behandeld. Expliciet in *Caput III*, 750-753

73 Ze wordt omschreven als 'optima ordinatio'

74 *DRP* 760 de goede heerser is erop uit onderdanen tot deugd te brengen (ad virtutes inducere')

75 Zeer duidelijk komt het in de *Summa* naar voren wanneer Thomas deze uitleg van 'bonum comune' adstrueert met Aristoteles' beeld dat de hand zich moet opofferen wanneer zulks het behoud van de rest van het lichaam ten goede komt (1a 60, 5) Om dit uit te drukken gebruikt Thomas van Aquino het begrip 'bonum commune' Cfr De Jong (1936) 53, Crofts (1973) 173

76 Deze eis die aan de vorst wordt gesteld brengt Thomas van Aquino expliciet in verband met de formule dat de vorst moet heersen 'secundum virtutem' Slechts een deugdzaam iemand is in staat de verleiding te weerstaan zijn macht te misbruiken (*DRP* 760, cfr 2a2ae 92, 1)

77 *Comm. Pol.* 40-41 rechtvaardigheid zorgt voor ordening ('ordo') van het samenleven, cfr *Comm. Pol.* 390

78 Bijvoorbeeld wanneer de bevolking in de staat wordt omschreven als 'verbonden door instemming met recht en gemeenschappelijk nut' (1a2ae 105, 2 'juris consensu et utilitatis communione sociatum') Deze is blijkbaar niet zozeer een organisatie waarin ieder zijn belangen kan veiligstellen maar ook (en vooral) een organisatie die op recht is gebaseerd Omdat het recht het fundament is van rechtvaardigheid (2a2ae 57, 1) mogen we constateren dat ook hier het begrip 'gemeenschappelijk nut' samengaat met een verwijzing naar rechtvaardigheid om een goede staat te omschrijven Eenzelfde verwijzing is aanwezig wanneer Thomas in *De Regimine Principum* het 'bonum commune' omschrijft door het te opponeren aan het goed van de heerser ('bonum privatum regentis') Hij bespreekt vervolgens de drie deviante staatsvormen en hun tegenstellingen De drie correcte staatsinstellingen worden erdoor gekenmerkt, dat de bestuurders met rechtvaardigheid ('iustitia') heersen (*DRP* 747-748) Het is in deze passages duidelijk dat 'bonum commune' zich niet louter betreft op belangenregulering maar een meerwaarde heeft En wanneer Thomas deze ter sprake brengt, gebruikt hij, evenals Aristoteles, het begrip rechtvaardigheid 2a2ae 58, 2 rechtvaardig handelen betreft handelen ten opzichte van de andere mens, 2a2ae 58, 9 rechtvaardigheid gaat over de dingen die betrekking hebben op de andere mens ('circa ea quae sunt alterum'), 1a2ae 72, 4 de mens moet zich in een goede verhouding tot de medemens bevinden, en het is de rechtvaardigheid die voor deze orde zorgt

79 1a2ae 61, 5 ad 4 het bevel der rechtvaardigheid leidt alle andere deugden naar het 'bonum commune' ('omnes alias virtutes ad bonum commune trahit'), 2a2ae 117, 6 rechtvaardigheid is de deugd die in tijd van vrede op het 'bonum commune' is gericht ('ordinatur in bonum commune'), 2a2ae 58, 6 het 'bonum commune' is het eigenlijke object ('proprium objectum') van rechtvaardigheid Rechtvaardigheid ordent alle deugden met betrekking tot het 'bonum commune' ('ordinet actus omnium virtutum ad bonum commune'), 2a2ae 58, 12 rechtvaardigheid is de deugd die op het 'bonum commune' betrekking heeft,

80 Dit idee is wel aanwezig in de opvatting van 'lex humana'

81 Bijvoorbeeld 1a2ae 93, 4 'ratio divinae gubernationis'

82 Battaglia (1981) 35

83 1a2ae 95, 2 de positieve wet is slechts waarlijk een wet van rechtvaardigheid voorzover ze van de natuurwet is afgeleid

84 Letterlijk op te vatten als 'verklaring', niet in de zin van uitleg maar van openlijk bekendmaken Cfr 'Declaration of Independence/of Rights'

85 In *De Regimine Principum* omschrijft Thomas de taak van de vorst met termen die aangeven dat de vorst zijn onderdanen leidt en begeleidt. Hiermee verwijst hij naar de opvoedende taak van de vorst. Zo omschrijft hij 'gubernare' expliciet als 'naar het doel ('finem') leiden' (740, 786 'perducere'/'dirigere'). De vorst geeft bevelen, in de uitvoering waarvan de onderdanen tot hun perfectie ('perfectio') geraken.

86 2a2ae 58, 5 in de positieve wetten van de gemeenschap liggen overwegend de principes van rechtvaardigheid verrat. Cfr 1a2ae 95, 2

87 Dit verschil tussen rechtvaardigheid en andere deugden wordt uitgewerkt in de uitleg van andere deugden als deugden die hartstochten reguleren met betrekking tot de mens zelf (2a2ae 58, 10 'comparationem ad ipsum hominem').

88 Dit wordt uitgedrukt met de formule dat de autoriteit kan beschikken over de handelingen en het leven van anderen, omdat ze op die wijze niet alleen het kwade kan voorkomen maar ook het goede stimuleren (2a2ae 65, 3 ad 3 'qui habet disponere universaliter de actibus et vita alterius, quia per hoc impeditur non solum a malis faciendis, sed etiam a bonis agendis').

89 Thomas maakt dit duidelijk aan de hand van de rechter. Deze bezit zijn gezag niet als privé-persoon ('privata persona') maar als iemand die een publieke functie bekleedt. De rechter (ver)oordeelt niet op grond van persoonlijke willekeur of betrokkenheid maar als vertegenwoordiger van een publiek gezag (2a2ae 67, 4).

90 Het recht wordt in de geschreven wet gevat, erdoor ingesteld en het ontleent er zijn gezag aan (2a2ae 60, 5 'ius positivum scriptura legis et continet, et instituit, dans ei auctoritas robur').

91 Goertz (1970) 322

92 2a2ae 40, 1 'auctoritas principis'. Het belang van de publieke autoriteit komt frappant naar voren wanneer Thomas de twist een zonde noemt omdat zij een conflict is dat niet door een publieke autoriteit gevoerd wordt (2a2ae 41, 1 'privatum bellum agitur non ex aliqua publica auctoritate. Et ideo rixa semper importat peccatum').

93 'causa justa'

94 Cfr 2a2ae 40, 1 ad 3 'etiam illi qui justa bella gerunt pacem intendunt'.

HET PACIFISME VAN TOLSTOJ EN DE DEUGDETHISCHE HANDELINGSTHEORIE

Inleiding

In het vorig hoofdstuk kwam naar voren dat Aristoteles en Thomas enerzijds en Tolstoj anderzijds verschillend denken over het gebruik van geweld. Aristoteles en Thomas achten het mogelijk dat na zorgvuldige afweging besloten wordt hiertoe over te gaan. Tolstoj daarentegen wijst dit onder alle omstandigheden af. Dit onderscheid grondt in een verschillende mening over de wijze waarop het ideaal van goed samenleven moet worden gepraktiseerd. Terwijl Aristoteles en Thomas bereid zijn concessies te doen, wil Tolstoj de intermenselijke omgang die hij de beste acht direct en volledig in praktijk brengen.

De overtuiging dat het goede in iedere situatie onverwijd en zonder concessies gepraktiseerd moet worden geldt allereerst als essentieel kenmerk van het pacifisme. Dit komt er allereerst in naar voren dat zij dikwijls wordt gebruikt om pacifisten van niet-pacifisten te onderscheiden. Een ideaalbeeld van vreedzaam samenleven en een aversie tegen geweld zouden door veel mensen worden gedeeld, het zou de bereidheid zijn dit ideaal direct in praktijk te brengen die iemand tot pacifist maakt. Dat het gaat om een essentieel kenmerk van het pacifisme blijkt er ook uit dat kritiek op het pacifisme dikwijls dit kenmerk betreft. Tegen het pacifisme wordt ingebracht dat ten principale een ideaalbeeld niet direct en volledig verwerkelijkt kan worden in de concrete situatie. Een ideaal is, zo zegt men, in algemene termen gesteld en moet toegepast worden. Iedere situatie is anders, dus is deze toepassing iedere keer verschillend. Daarbij is het dikwijls noodzakelijk om concessies te doen aan het ideaal. Zo kan tijdelijk gebruik van geweld noodzakelijk zijn om een duurzame vreedzame situatie te creëren. De pacifist, die de noodzaak van deze vertaling miskent, zou daarom niet in staat zijn met enig succes te handelen. Hij lijkt zo een tegenspraak met zich mee te dragen: hij predikt het felst een ideaal maar is het minst succesvol in het realiseren ervan.

Hier staat tegenover dat ook de bereidheid concessies te doen kritische vragen oproept. Concessies doet men na een afweging gemaakt te hebben. Op basis waarvan worden waarden aan de uiteenlopende factoren toegekend? Aan wie is het om de afweging te maken? En hoe verhoudt het doen van concessies zich tot de gerichtheid op goede, mooie en zinvolle handelingen?

In dit hoofdstuk proberen we te komen tot antwoord op deze vragen door een vergelijking van Tolstoj's denkbeelden met deugdedithische handelingstheorieën. De radicaliteit van Tolstoj's denken wordt dan geplaatst naast de eigenschap van de bestuurder waardoor het doen van concessies wordt ingegeven: de 'phronêsis'. Draagt deze deugd, waarin vastligt op welke

wijze mensen tot beslissingen omtrent hun handelingen komen, mogelijkheden in zich het vasthouden aan de eigen inzet zoals dat bij de pacifist voorkomt beter inzichtelijk te maken?

1. Tolstoj

1.1 Pleidooi voor radicaal optreden

Tolstoj's visie op de relatie tussen het ideaalbeeld van menselijk samenleven en de wijze waarop het gerealiseerd moet worden bezien we aan de hand van pamfletten en open brieven. In deze documenten, die meestal zijn geschreven naar aanleiding van situaties waarin geweld werd gebruikt, doet Tolstoj een appel op mensen hiermee onmiddellijk op te houden en over te gaan tot het praktiseren van naastenliefde.¹

Het bewijs voor de stelling dat deze handelingsoptie de beste is ontleent Tolstoj aan de aard van de kennis omtrent goed leven. De waarheid hiervan is in haar eenvoud direct toegankelijk.² Hieruit volgt voor Tolstoj dat men er direct naar moet handelen.³ Het is niet goed toe te geven aan de verleiding vernuftige gedachtenconstructies of gecompliceerde argumentaties op te zetten.⁴ Deze leiden alleen maar af van de elementaire waarheid. De overtuiging dat onder alle omstandigheden de waarheid omtrent goed leven direct in praktijk moet worden gebracht leidt tot een radicaal pacifistische positie. Zelfs wanneer de mens iemand tegenover zich weet die het niet met hem eens is en bereid is geweld te gebruiken moet hij bereid zijn het ideaal direct te praktiseren.⁵

Deze gerichtheid op het ideaal mag niet verstoord worden wanneer het mogelijk lijkt door een handelwijze die ermee in strijd is een beter resultaat te behalen. In meerdere pamfletten werkt Tolstoj deze stelling uit door de vele groeperingen die ijveren voor een betere wereld en in hun ijver (tijdelijk) concessies doen aan het ideaal kritisch te bespreken. Zo ageert hij tegen degenen die vrede willen realiseren door te handelen binnen de kaders van het institutionele leven⁶, bijvoorbeeld de liberale politici. Ook wijst hij het handelen af van de revolutionaire organisaties die met geweld de bestaande orde omver pogen te werpen.

Om meerdere redenen is het handelen van deze groepen problematisch. Allereerst omdat zij vervreemden van het doel. In de berekening met welke middelen het doel is te bereiken komen ze tot gecompliceerde argumentaties. Verstrikt in ingewikkelde calculaties verwijderen ze zich van de eenvoudige waarheid⁷ en miskennen ze de bron van hun weerstand. Dit leidt ertoe dat deze weerstand steeds kleiner wordt.⁸ Uiteindelijk zullen ze bemerken dat ze geen basis meer hebben om op te staan. Zeer nadrukkelijk geldt dit voor de liberale politici en de politici die vredesconferenties beleggen. Zij conformeren zich aan het institutionele leven en weten uiteindelijk niet meer vanuit welke motivatie ze oorspronkelijk handelden.⁹

Een ander bezwaar tegen deze groeperingen is, dat ze zich in de toewending van problematische middelen baseren op inschattingen en vooronderstellingen omtrent te verwachten gevolgen. Hiervan kunnen ze echter nooit helemaal zeker zijn. Immers, hoe goed men ook calculeert, altijd is er onzekerheid.¹⁰ Zo is ieder gebruik van geweld gebaseerd op een inschatting van de kracht en het gevaar van de vijand. Maar deze kracht en dit gevaar zijn misschien wel fictief. Of ze zijn groter dan verwacht, in welk geval de inzet van geweld zeer veel tegengeweld oproept.¹¹ Tolstoj bestrijdt daarom de pretentie op succes van deze groeperingen. De politici die vredesconferenties organiseren zullen eindeloos doorpraten zonder dat de oorlogen beëindigd worden. De liberale politici worden vroeg of laat ingepalmd door de gevestigde structuren. De revolutionaire bewegingen zullen met hun geweld niet zozeer succes als wel tegengeweld oproepen. Daarentegen geldt dat iemand die erop uit is volgens zijn inzet te handelen er wel zeker van kan zijn dat hij goed handelt. Op plastische wijze brengt Tolstoj dit onder woorden wanneer hij zegt dat de verschrikkingen voor iemand die sterft als pacifist niet zo erg zijn als de verschrikkingen die de soldaat ervaart. Omdat eerstgenoemde weet voor een goede zaak gestreden te hebben, is hij beter af.¹²

Tolstoj verdedigt zich niet alleen door de kracht van mensen die niet radicaal volgens de goede inzet handelen te relativiseren, hij geeft ook aan dat het optreden dat hij voorstaat daadwerkelijk zal leiden tot een betere wereld. Hij baseert dit op de overtuiging dat ieder mens tot besef van het goede kan komen. Deze overtuiging presenteert hij nadrukkelijk in termen van kennisverwerving.¹³ Zo zegt hij in één van de pamfletten dat het formuleren van het ideaal betekent dat men zodanig spreekt, dat een jongen van zeven jaar oud het kan begrijpen.¹⁴ De eenvoud en daarmee de universele toegankelijkheid gelden bij uitstek voor de waarheid dat het slecht is de medemens te doden. Deze staat in ieders hart geschreven.¹⁵ Wanneer mensen ertoe komen anderen te doden, luisteren ze niet naar de stem van de waarheid in zichzelf maar laten ze zich bepalen door verkeerd opgevat eigenbelang of door hetgeen anderen hen bevelen.

Voor alle mensen geldt dat ze, wanneer ze er maar genoeg mee geconfronteerd worden, in staat zijn deze waarheid te erkennen.¹⁶ Hiermee wil Tolstoj niet zeggen dat mensen de waarheid opgedrongen moeten krijgen. Het is immers onmogelijk dat iemand door anderen wordt gedwongen tot oprechte en spontane betrokkenheid op goed handelen.¹⁷ De mensen moeten ertoe komen de waarheid in zichzelf te ontdekken. Hiertoe draagt het handelen van pacifisten bij. Door zich tegen gangbare praktijken te verzetten en te appelleren aan de bij eenieder aanwezige ontvankelijkheid voor de idealen van goed leven, leggen ze de spanning bloot die schuilt in het handelen van mensen die geweld gebruiken. Het pacifistisch optreden zorgt ervoor dat deze mensen gaan twifelen aan hun overtuigingen en zich langzaam maar zeker bewust worden van de ene grootse eenvoudige waarheid.¹⁸ Dit leidt ertoe dat meer menselijke energie op realisering van het goede wordt gericht en de wereld er beter uit komt te zien. Zo dragen pacifisten, hoe

eenzaam ze thans ook zijn, bij aan de verwerping van de huidige wrede orde. Het enige wapen dat ze hebben zal uiteindelijk het sterkste wapen blijken te zijn.¹⁹

1.2 Balans

De voor het pacifisme essentiële overtuiging dat de juiste intermenselijke omgang direct en volledig in praktijk gebracht moet worden treedt in Tolstojs werk zeer nadrukkelijk naar voren. De mens mag niet doden, omdat hij in zijn handelen direct blijk moet geven van het ideaal. Tolstoj ontleent het bewijs voor de juistheid van deze overtuiging aan de eenvoud van het ideaal. Het is voor ieder volstrekt inzichtelijk dat de handelingen zoals die in het ideaal worden voorgeschreven de beste zijn, en daar moeten radicale consequenties uit getrokken worden.

Deze opvattingen roeper kritische vragen op. Allereerst is het niet duidelijk welk begrip van 'rede' Tolstoj hanteert. Het kan niet gaan om wetenschappelijke of discursieve rationaliteit. Deze vereist speciale oefening, terwijl Tolstoj stelt dat de inzichten van de rede voor ieder direct toegankelijk zijn. Hoe moeten we de rationaliteit die in het spel is wel opvatten? Daarnaast rijst de vraag of uit het feit dat een waarheid eenvoudig toegankelijk is wel moet volgen dat ze altijd zonder concessies nagevolgd moet worden. Het is toch mogelijk dat de goedheid van een beeld van samenleven zeer inzichtelijk is, terwijl anderzijds dit beeld slechts dichterbij is te brengen door (tijdelijk) handelingen te verrichten die ermee in strijd zijn? De vraag of de radicale optie wel onder alle omstandigheden de juiste is, dringt zich nog meer op wanneer we Tolstojs stellingname vergelijken met die van de mensen waar hij tegen ageert. Deze accepteren tijdelijk moreel problematische zaken omdat zulks op termijn tot betere gevolgen zal leiden. Zij gaan ervan uit dat ingrijpen in een situatie die men wil verbeteren slechts mogelijk is wanneer men concessies doet aan de eigen inzet. Tolstoj verwerpt dit in felle bewoordingen. Is dit wel terecht? Het is toch zeer wel mogelijk succes te boeken met een minder radicale strategie? Geldt niet doorgaans dat juist iemand die niet direct het hoogste wil realiseren maar zorgvuldig een strategie bepaalt, waarbij hij genoeg neemt met kleine stapjes vooruit, uiteindelijk het beste resultaat behaalt?

Tolstoj verwijt de leden van gematigde groeperingen ook dat ze vervreemden van de oorspronkelijke inzet. Het is de vraag of dit terecht is. Een minder radicaal optreden leidt er toch niet per se toe dat men niet meer vanuit een goede intentie handelt? Het is toch mogelijk, ook wanneer men tijdelijk in strijd hiermee handelt, de inzet te bewaren? Men is wel op het ideaal gericht maar weet dat het tijdelijk niet anders kan. Daarbij probeert men de concessies zo beperkt mogelijk te houden en de problematische situatie zo snel als mogelijk is te beëindigen. Tolstoj lijkt mensen die op deze wijze handelen geen recht te doen.

De problemen die Tolstojs theorie oproepen en de mogelijke oplossingen kunnen gethematiseerd worden in een model van handelen waarin de oriëntatie op goed leven centraal staat en waarin uitgebreid aandacht is voor de wijze waarop deze wordt gerealiseerd in de situ-

atie. Aan deze voorwaarden voldoet de deugdeethiek. Zij is in staat gebleken het theoretisch kader te leveren voor de interesse in goed leven zoals die in het werk van Tolstoj naar voren treedt. Daarnaast bezit zij een uitgebreide handelingstheorie. Centraal hierin staat het vermogen om de deugdzaamheid in de praktijk te realiseren, de verstandigheid ('phronêsis'). Deze deugd is in het vorig hoofdstuk reeds ter sprake gekomen, toen het erom ging de kwaliteiten van de goede bestuurder (die tegelijkertijd ook een goed mens is) weer te geven. Daarbij is gebleken dat de verstandige niet op rigide wijze een algemene regel op de concrete situatie toepast.

2. Aristoteles

2.1 De 'phronêsis' als beraad in het domein van praktisch handelen

De 'phronêsis' krijgt in de *Ethica* een uitgebreide bespreking. Hierin staat de volgende definitie centraal: 'Voor een verstandige ('phronimos') houdt men iemand die zich goed ('kalôs') weet te beraden ('bouleusasthai') over hetgeen voor hemzelf goed ('agatha') en nuttig ('sympheronta') is (...) met betrekking tot hetgeen dienstig is om over het geheel goed te leven ('pros to eu zên holôs')' (1140a26-28).²⁰ Deze omschrijving maakt duidelijk dat door de 'phronêsis', de deugd die zorgt voor het beraad over goed handelen, het goede leven concreet gestalte krijgt. Dat is niet verwonderlijk: het goede leven wordt er voor een belangrijk deel door geconstitueerd dat de mens goed handelt.²¹ Dat goed handelen wordt beschreven vanuit een gerichtheid op zaken die 'goed' en 'voordelig' voor iemand zijn betekent niet dat degene die het praktizeert zich als een egoïstisch mens zaken ten koste van anderen toeëigent. Integendeel, de zaken worden gezien vanuit de vraag hoe ze ertoe kunnen bijdragen de oriëntatie op goed leven en handelen gestalte te geven, een oriëntatie waarvan we in hoofdstuk II hebben gezien dat zij in overeenstemming is te brengen met vormen van altruïsme.²²

Het verloop van het beraad over goed handelen wordt meer inzichtelijk wanneer we bezien tot welk soort kennis het volgens Aristoteles moet leiden.²³ Het boek waarin hij de 'phronêsis' bespreekt, boek VI van de *Ethica*, opent hij met de presentatie van een onderscheid tussen twee soorten kennis. Aan de basis van dit onderscheid ligt de gedachte dat de ziel verschillende soorten objecten schouwt. Het gedeelte dat Aristoteles aanduidt met het adjectief 'epistêmonikos' schouwt onveranderlijke dingen, waaraan eeuwig geldende principes ('archai mê endechontai') ten grondslag liggen. Het 'logistikon'-deel heeft veranderlijke zaken tot object ('ta endechomena') (1139a6-12). Aristoteles bedoelt hiermee dat het gericht is op het (in hoofdstuk I beschreven) domein van de menselijke dingen ('ta anthrôpina'). Dit domein onderscheidt zich in meerdere opzichten van de noodzakelijke eeuwige zijnden die in de theoretische schouwing worden gezien. Iedere situatie waarin de handelende mens terechtkomt is uniek. Daarnaast geldt in dit domein dat zaken niet noodzakelijk zijn zoals ze zijn maar kunnen

veranderen door menselijk toedoen. De mens heeft dus de vrijheid om het verloop van deze zaken naar eigen goeddunken te bepalen. Aristoteles omschrijft dit domein dan ook als het domein van zaken die 'in onze macht liggen'.²⁴

Deze eigenschappen van het domein van menselijk handelen hebben gevolgen voor de menselijke vermogens die erop van toepassing zijn. Immers, deze richten zich in hun functioneren naar de zaken waarop ze betrekking hebben. Omdat geen enkele situatie hetzelfde is, zijn in dit domein geen vaste regels voorhanden die precies voorschrijven hoe te handelen.²⁵ Wanneer Aristoteles zegt dat goed handelen betekent handelen volgens de 'rechte rede' ('orthos logos')²⁶ kan het begrip 'logos' dan ook niet duiden op een regel waaraan al het handelen onderworpen moet worden. Het duidt op de activiteit van het verstandelijk deel van de ziel dat tot ethisch correct handelen leidt. Dit krijgt gestalte door adequate ('orthos') uitoefening van de 'logos'.²⁷ De activiteit van de 'logos' voor zover deze zich op het domein van het praktisch handelen richt omschrijft Aristoteles nader als 'beraden' (1139a13: 'bouleuesthai'). Kenmerkend voor beraad is, dat het weliswaar gebruik maakt van algemene inzichten maar op de situatie is toegesneden. De 'phronêsis', als hoogste vorm van beraad²⁸, is dus een vermogen om in iedere situatie de juistheid van de handeling opnieuw te bepalen.

Omdat kenmerkend voor het domein van praktisch handelen is dat de zaken in onze macht liggen, moet het beraad uitmonden in een actief moment waarin de mens ertoe komt de situatie naar zijn hand te zetten. Dit is de keuze ('prohairesis').

Bezien we nader de menselijke vermogens die volgen uit deze kenmerken van het praktisch handelen. Allereerst het vermogen om met de immer wisselende omstandigheden om te gaan. Uit Aristoteles' karakterisering van het domein van praktisch handelen valt af te leiden dat een vertaling moet plaatsvinden van het ideaal naar de concrete handeling. Immers, wanneer iedere situatie anders is, moet altijd opnieuw bekeken worden hoe het goede samenleven is te realiseren. Hoe verloopt deze vertaling?

2.2 De 'phronêsis' en de relatie tussen doel en middelen

Aristoteles' visie op het domein van praktisch handelen brengt met zich mee dat hij onderscheid maakt tussen de menselijke gerichtheid op het ideaal enerzijds en de handeling in de concrete situatie anderzijds. Het ideaal staat de deugdzame tijdens het handelen voor ogen als doel ('telos') dat hij uiteindelijk wil bereiken. Het doel, dat wordt ingegeven door de (deugdzame) gesteldheid die in de opvoeding in de 'polis' vorm heeft gekregen, is in algemene termen gesteld. In de concrete situatie moet het gerealiseerd worden, iets dat door het beraad geschiedt. Dit is gericht op vaststelling van de dingen die tot het doel strekken ('ta pros to telos').²⁹

Deze omschrijving is wel opgevat als duidend op een onderscheid tussen 'doel' en 'middelen', een terminologie die is ingegeven door de in de moderne tijd overheersende neiging reflectie over de te volgen handelwijze te omschrijven in termen van technische calculatie. Hierin

komt men rekenend met vaststaande gegevens en wetmatigheden tot bepaling van de middelen die tot een gegeven doel leiden.³⁰ Dit kan met hoge mate van precisie gebeuren. De middelen zijn moreel neutraal; ze hebben niets van doen met (de morele achtergrond van) het doel. In de analogie met technische calculatie, die zich opdringt door het gebruik van de doel-middel terminologie, ligt de suggestie vervat³¹ dat de 'phronimos' zich slechts bezighoudt met een exact uit te voeren berekening van het moreel neutrale middel waarmee een eenmaal vastgesteld doel is te bereiken.

Dit beeld doet om meerdere redenen geen recht aan de aristotelische handelingstheorie. Allereerst omdat het moeilijk in overeenstemming is te brengen met Aristoteles' omschrijving van het praktisch handelen. Dit vindt plaats in het domein waarin iedere situatie weer anders is en de mens per situatie moet bepalen hoe te handelen. Het is daarom slechts in beperkte mate mogelijk om, zoals de analogie met technische deliberatie suggereert, middelen te bepalen met behulp van algemeen geldende regels. Vanwege deze eigenschap van het domein van praktische zaken is het ook onmogelijk te komen tot een exacte berekening van de middelen. Natuurlijk is het altijd mogelijk inschattingen te maken maar dat heeft, vanwege de uniciteit van iedere situatie, zijn grenzen. Het kan daarom niet de kracht van de 'phronêsis' zijn dat zij precies berekent met welke middelen het doel is te bereiken.

Bovendien suggereert een gelijkenis met technische deliberatie dat de 'phronêsis' iedere morele betekenis zou ontberen, hetgeen in strijd is met de omschrijving van de 'phronêsis' die in het tractaat over deze deugd als uitgangspunt dient. Deze omschrijving geeft aan dat het in het door de 'phronêsis' ingegeven handelen is dat het goede leven wordt gerealiseerd. Goed leven krijgt gestalte doordat goed gehandeld wordt. Aristoteles brengt dit ook naar voren door het handelen waarin de mens tot 'eudaimonia' komt te onderscheiden van maken (1140a6-8: 'poiein'). Bij het maken is de activiteit gericht op een doel dat buiten de activiteit ligt. Daarentegen geldt bij de handeling dat zij niet wordt verricht omwille van een buiten haar staand produkt; het doel van de handeling ligt in de handeling zelf besloten (1139b3, 1140b7-8)³². Vanwege deze eigenschap van het handelen is het onmogelijk dat de 'phronêsis' louter middelen zou ingeven om een reeds gegeven doel te bereiken. Bij het handelen bestaat er geen uitwendig doel. De 'phronimos' maakt een inschatting van de concrete situatie vanuit de vraag: is het hier en nu goed om zo te handelen?

Vanuit deze kennis over de structuur van de handeling is het mogelijk te komen tot een betere uitleg van de relatie tussen het te bereiken doel en de concrete handelingsopties. In de menselijke gerichtheid op het ideaal, die in de 'hexis' gestalte krijgt, is dit nog maar vaag bepaald. Het behoeft in de concrete omstandigheid nadere articulatie. Aan de deliberatie is het om te bezien op welke wijze er in de concrete situatie het meest recht aan gedaan kan worden. Vanwege vaagheid van de doelstelling is de door de praktische deliberatie voltrokken speci-

ficering een ver-werkelijking (dat wil zeggen tot realiteit maken) en daarmee zelfs een 'ontdekking' van het doel.³³

Allan is de eerste geweest die deze relatie adequaat heeft weergegeven. Hij vertaalde 'ta pros to telos' met de term 'instances'.³⁴ In het gebruik van deze term komt expliciet naar voren dat het doel tot realiteit wordt gemaakt in de particuliere act. In navolging van Allan is gezocht naar andere termen dan het begrippenpaar doel-middel om de relatie uit te drukken. Sherman spreekt van 'constituent'³⁵, Sorabji vertaalt 'ta pros to telos' met 'conducive to our goal'³⁶, Wiggins spreekt van 'specification'³⁷ en Broadie van 'accomplishment'.³⁸ Nussbaum spreekt van dingen die tot het doel strekken ('what is towards the end', 'what pertains to the end'³⁹). Hoewel deze vertalingen onderling verschillen, geven ze alle aan dat de objecten van deliberatie en 'phronêsis' concrete manifestaties van het doel zijn. De heterogeniteit in formulering geeft aan dat de wijze waarop in de particuliere handeling het doel wordt gerealiseerd van situatie tot situatie kan verschillen.

Wanneer de handeling niet moreel neutraal is maar een manifestatie van de wijze waarop het doel wordt bereikt, dan is de wijze waarop de mens handelt direct aan waardering onderhevig. Dit brengt Aristoteles naar voren wanneer hij zegt dat de door deliberatie verkozen weg een goede, een mooie dient te zijn.⁴⁰ Hij stelt dan ook expliciet dat het laakbaar is wanneer een goed doel wordt bereikt op een afkeurenswaardige manier (1142b23-26). Daarom ook geeft hij aan dat ieder handelen vraagt om afweging van het belang van de doelstelling tegen de mogelijkheden om deze te realiseren. Van de doelstelling moet afgezien worden wanneer de voorziene methoden problematisch zijn (1112b25).

2.3 Balans

In zijn behandeling van de 'phronêsis' presenteert Aristoteles een uitgebalanceerde theorie over de wijze waarop een oriëntatie gerealiseerd moet worden. De oriëntatie is ingegeven door de deugdzame gesteldheid en moet in het domein van praktisch handelen worden geconcretiseerd. Omdat hierin alles veranderlijk en onvoorspelbaar is, moet de mens zich in iedere situatie de vraag stellen hoe zijn gerichtheid op goed (samen)leven in concreto is te realiseren. De particuliere handeling is dus niet een moreel neutraal middel om een uitwendig doel te bereiken, zij is concrete verwerkelijking van de oriëntatie.

De overtuiging dat in het handelen de gerichtheid op het goede tot uitdrukking moet komen vormt ook de basis van Tolstojs denkbeelden. De aristotelische handelingstheorie kan dan ook gebruikt worden om de visie die Tolstoj presenteert kracht bij te zetten. Aristoteles' uiteenzetting over de relatie tussen algemene doelstelling en concrete handeling is te lezen als ondersteuning van Tolstojs aversie tegen de leden van gematigde groeperingen, die het handelen baseren op een onderscheid tussen doel en middelen. Deze mensen gaan uit van een vaststaand doel en berekenen vervolgens met welke middelen dit doel is te realiseren. De keuze van de

middelen wordt louter bepaald door de mate waarin ze leiden tot het gewenste doel. De aristotelische handelingstheorie laat zien dat deze mensen, wanneer ze handelingen beschouwen als moreel neutrale middelen, een essentieel element ervan miskennen. Zij maakt zo meer inzichtelijk dat deze lieden is te verwijten dat ze, gepreoccupeerd door calculaties over middelen, vervreemden van de oorspronkelijke inzet en dat ze in hun calculaties miskennen dat nooit absolute zekerheid is te krijgen over de resultaten van het handelen.

Er bestaan echter zeer duidelijke en essentiële verschillen tussen Tolstojs pacifisme en de aristotelische handelingstheorie. Allereerst is er een verschil in de wijze waarop de goede mens tot de juiste oriëntatie komt. Volgens Tolstoj gebeurt dit door toedoen van de verstandelijke vermogens. Voor Aristoteles is het de deugdzame gesteldheid waardoor iemand gericht is op het goede. Hierin spelen verstandelijke vermogens wel een rol maar deze zijn bemiddeld door de maatschappelijke context.

Daarnaast is er een verschil in de manier waarop de oriëntatie doorwerkt in het handelen. Tolstoj stelt dat de goede mens probeert de oriëntatie onverwijd en volledig te praktizeren; er mag nooit een concessie aan worden gedaan. Bij Aristoteles is de oriëntatie algemeen en vaag. Zij moet in het handelen geconcretiseerd worden. Voor hem volgt dus uit het feit dat de mens in ieder handelen getuigenis moet afleggen van zijn inzet niet dat die inzet onmiddellijk en totaal kan worden verwerkelijkt. Omdat iedere situatie anders is, moet altijd weer opnieuw bekeken worden hoe te handelen. Vanuit een inschatting van de omstandigheden besluit de 'phronimos' op welke wijze zijn inzet het best gerealiseerd kan worden. Daarbij is het mogelijk dat hij een optie kiest die in eerste instantie niet strookt met de intentie die in het doel vervat ligt.⁴¹ Zo zegt Aristoteles expliciet dat het in noodgevallen is toegestaan af te wijken van een in algemene termen geformuleerde wet (1137b14 e.v., Pol. 1341b30-32). Wanneer het waarschijnlijk is dat dit op langere termijn het doel naderbij brengt, dan zal de 'phronimos' concessies aan het doel doen.

De aristotelische handelingstheorie leidt zo tot een bevestiging van de kritiek op het pacifisme die in de inleiding is verwoord en in de eerste balans is hernomen. Een ideaal is in algemene termen geformuleerd en kan niet zomaar in praktijk gebracht worden. Het is noodzakelijk om rekening te houden met de (immer wisselende) omstandigheden. Dit kan ertoe leiden dat men (tijdelijk) handelingen verricht die er niet geheel mee stroken.

De vraag rijst evenwel hoe deze afweging precies in zijn werk gaat. Zij kan niet de vorm aannemen van een calculatie die absolute zekerheid verschaft. Vanwege de aard van het domein van praktisch handelen is immers nooit met zekerheid te zeggen of men het ideaal wel zal realiseren. Hoe is de handelende mens dan wel op het ideaal betrokken? Hoe verhouden die inzet en de inschatting van de situatie zich tot elkaar? Deze vragen zijn te beantwoorden door de wijze waarop de 'phronimos' tot een besluit komt nader te bezien. Dit kan in een bespreking van het

begrip waarin Aristoteles tot uiting brengt dat de handelende mens actief ingrijpt in de werkelijkheid en deze naar zijn hand zet: de keuze ('prohairesis').

2.4 De keuze

De keuze ('prohairesis')⁴² geschiedt aan het eind van het beraad. Zij heeft betrekking op dezelfde zaken als beraad⁴³ maar voegt er iets aan toe. Wat dat is, blijkt uit Aristoteles' omschrijving van keuze als 'een beraden streving van hetgeen in onze macht ligt' (1113a11: 'bouleutikê oreksis tôn eph' hêmin'⁴⁴). In de keuze komt de mens ertoe macht over de dingen uit te oefenen. Hij grijpt in in de werkelijkheid en zet de zaken naar zijn hand.⁴⁵ Hiertoe werken de rationele vermogens samen met het strevingsleven. De mens richt zijn streven op datgene wat in het wikken en wegen van het beraad als goed wordt erkend zodat déze handelingsoptie of dit object wordt beschouwd als iets dat 'te doen' of 'te verwerven' valt.⁴⁶ Het strevingsleven is van essentieel belang omdat de 'logos' in zuivere vorm niets in beweging zet. Wanneer alleen de 'logos' actief zou zijn, zou de mens niet actief in de werkelijkheid kunnen ingrijpen.⁴⁷ Dit heeft auteurs ertoe verleid de 'logos' in de keuze een secundaire rol toe te dichten. Zo geven Gauthier en Jolif aan dat in de keuze het deel van de 'logos' dat inwerkt op de strevingen en de strevingen die gehoorzamen aan de 'logos' met elkaar samenwerken. Er is dan niet meer sprake van twee aparte delen van de ziel⁴⁸ maar van een eenheid tussen de twee delen.⁴⁹ Gauthier en Jolif duiden vervolgens het deel van de ziel waar de eenheid gestalte krijgt als in essentie irrationeel en door participatie rationeel.⁵⁰ Het werkt door in hun visie op de 'prohairesis', die ze overwegend irrationeel achten. Ze baseren zich hierbij op Aristoteles' karakterisering van de 'prohairesis' als 'meta logou kai dianoiês'. Meta plus genitivus betekent 'gepaard gaan met', 'samengaan met', en van daaruit: 'gebruik makend van...'. In deze formulering lezen Gauthier en Jolif dat de keuze niet direct het gevolg van de werking van de 'logos' is en in wezen 'oreksis' zou zijn. Analooq hieraan noemt Salkever de 'oreksis', omdat deze verantwoordelijk is voor de primaire energie, 'archê' van het handelen⁵¹ en stelt hij dat ook dieren een dergelijk beginsel van handeling in zich dragen.⁵² Door de 'oreksis' met het instinctmatig handelen van dieren te vergelijken suggereert hij dat de 'oreksis' relatief los staat van de 'logos'. Het menselijk handelen zou dan ontstaan doordat de handelende actor direct gevolg geeft aan de streving die wordt opgewekt door het object. Daarmee wordt het beeld opgeroepen van handelen dat zou voortkomen uit automatismen.⁵³

Deze omschrijving van de 'oreksis' als bepalend voor de keuze is problematisch. Aristoteles geeft expliciet aan dat de 'prohairesis' niet onder het genus 'oreksis' valt. Zij wordt niet alleen omschreven als 'oreksis dianoêtikê' maar ook als 'orektikos nous' (1139b5-6). Evenzeer als de 'prohairesis een 'desire guided by reason' is, is ze 'reason fired by desire'.⁵⁴ Hieruit valt af te leiden dat de 'logos' in even sterke mate invloed uitoefent. Zij geeft meteen al vorm aan de primaire energie die door de 'oreksis' wordt geleverd.

Dit sluit volledig aan bij Aristoteles' opvatting over het domein van praktisch handelen. Hierin zijn de zaken grillig en veranderlijk. Men kan ze niet naar zijn hand zetten door in een vast patroon te handelen. Goed reageren op uiteenlopende situaties vereist flexibiliteit, en deze is pas op te brengen wanneer men rationeel overweegt hoe te handelen. Bovendien stelt Aristoteles dat de mens in dit domein in vrijheid ingrijpt. Dat zou onmogelijk zijn wanneer de mens uit automatismen handelt. Door de invloed van de 'logos' reageert hij niet, zoals een dier, klakkeloos op de zaken om hem heen maar is hij in staat tot overleg, waardoor hij een eigen weg kan gaan.⁵⁵

Wanneer het handelen gestalte krijgt door rationele beslissingen⁵⁶, is de mens zich zeer sterk bewust van het waarom van zijn daden en kan hij deze verantwoorden en rechtvaardigen.⁵⁷ Daarbij gaat het uiteindelijk om een bewustzijn van de doeleinden van het leven. Immers, de keuze betreft zich op het complex van doelstellingen en concrete realiseringen dat in de vorige paragraaf is weergegeven. In de keuze wordt het doel nader bepaald en bevestigd.⁵⁸ Het gaat hierbij doorgaans om meerdere doeleinden, die op het niveau van de praktische handeling met elkaar in een ordelijk patroon samengebracht moeten worden.⁵⁹ De handelende mens is zich dus altijd bewust van de doelen die hij nastreeft en hij kan daar verantwoording over afleggen.⁶⁰

Dit betekent dat de rationele activiteit in de 'prohairesis' niet een neutrale middelen-calcuatie betreft maar een articulatie van de inzet. Of deze inzet ook daadwerkelijk gerealiseerd wordt is niet met zekerheid te zeggen. Omdat het handelen plaatsvindt in het domein van de immer wisselende omstandigheden kan de deliberatie niet leiden tot zekerheid over het daadwerkelijk realiseren van het doel. Aristoteles onderscheidt de keuze dan ook enkele keren van de feitelijke gevolgen van de handeling. 'Prohairesis' is op deze plaatsen met 'bedoeling' of 'intentie' te vertalen.⁶¹

En het is deze keuze die het hart vormt van het deugdbegrip, zo blijkt wanneer Aristoteles stelt dat de keuze, in sterkere mate dan feitelijke daden, criterium is voor deugdzzaamheid (1111b6-7).⁶² Het komt ook naar voren wanneer hij deugd omschrijft als 'hexis prohairesetikê': een gesteldheid die erop gericht is in de keuze geconcretiseerd te worden (1106b35).⁶³

Aldus is duidelijk dat de deugdzame iemand is die in een spanningsvolle relatie met de werkelijkheid staat. In de 'hexis' zijn hem neigingen ingegeven waarmee hij de realiteit tegemoet treedt. De te realiseren inzet maakt hij concreet door in rationele overwegingen te komen tot de overtuiging dat een bepaalde zaak goed is en gerealiseerd moet worden. Vanuit deze overtuiging probeert hij de werkelijkheid vorm te geven. Wanneer het een juiste inzet is en hij deze krachtig verdedigt, is er een grote kans dat het zal lukken. Zeker kan hij hiervan echter nooit zijn. Hoezeer hij ook de omstandigheden in ogenschouw neemt, nooit kan hij er zeker van zijn dat hij dit op de juiste manier doet. Iedere situatie is anders, zodat het onmogelijk is precies te voorspellen hoe de zaken gaan lopen.

Het brengt wel met zich mee dat de keuze waartoe hij komt een bewuste keuze is. Hij ziet de mogelijkheid om de inzet via andere wegen te concretiseren maar hij kiest voor *déze* weg. Door de bewuste keuze ervaart hij het handelen als 'het zijne'.⁶⁴ Daarbij heeft hij de zekerheid dat zijn inzet een goede is en hij veel in het werk moet stellen om haar te realiseren. Geconfronteerd met weerstanden zal hij zijn preferentie niet snel opgeven. Al heeft hij niet precies kunnen calculeren welke hij ontmoet, wel heeft hij ingecalculeerd dat hij weerstanden ontmoet: hij is erop voorbereid dat zich allerhande situaties kunnen voordoen en heeft ervoor gekozen daaraan het hoofd te bieden. Waartoe dit precies zal leiden weet hij niet maar hij vindt zijn inzet van belang en beoogt haar te realiseren. De aard van het domein van praktisch handelen leidt zo tot een bijzondere vorm van betrokkenheid op hetgeen de deugdzame beoogt.

2.5 Balans

Aristoteles' uitleg van het begrip 'prohairesis' heeft duidelijk gemaakt dat het handelen van de deugdzame niet wordt ingegeven door een calculatie die tot een zekere uitkomst leidt. Vanwege de aard van het domein van praktisch handelen staat de deugdzame in een spanningsvolle relatie met de werkelijkheid: hij beoogt zijn inzet te realiseren en laat zich niet afschrikken door weerstanden. Dit maakt dat zijn handelen door eenzelfde spanning wordt gekenmerkt als het handelen dat Tolstoj bepleit. Zowel de deugdzame als iemand die gehoor geeft aan Tolstoj's appel treedt de werkelijkheid vanuit een inzet tegemoet en strijdt hiervoor. Wel is er een verschil. Bij Tolstoj gaat het om eenzijdig en rigide vasthouden aan het ideaal en bij Aristoteles is het in een samenspel van algemene inzet en bijzondere situatie dat iemand komt tot een handelingsoptie. Dat neemt echter niet weg dat de deugdzame zoals Aristoteles die schetst een geprononceerde handelingsoptie kan kiezen. Wanneer een groot goed op het spel staat dat tegen weerstanden in bevochten moet worden, zal de deugdzame hier met overgave voor strijden.

Voordat we de mogelijkheid die de aristotelische ethiek in zich draagt om het innemen van een geprononceerde stelling te thematiseren nader bezien, moeten we er aandacht aan besteden dat Aristoteles slechts in beperkte mate antwoord kan geven op de vraag welke vorm van rationaliteit in het spel is wanneer Tolstoj zegt dat mensen door de 'rede' komen tot het goede. Tolstoj omschrijft de wijze waarop de mens het ideaal bevat als rationeel inzicht. Met de 'rede' is ieder in staat tot besef van zijn natuurlijke aanleg te komen en daarnaar te handelen. Zoals gezegd roept dit de vraag op wat voor een begrip van rationaliteit Tolstoj hier hanteert. Hij heeft niet de rationaliteit voor ogen die werkzaam is in theoretische verhandelingen maar spreekt over rationaliteit waardoor men direct de waarde en waarheid van een appel inziet. De aristotelische ethiek kan ons niet tot inzicht in een dergelijke vorm van rationaliteit brengen. Weliswaar is, zoals we in hoofdstuk II hebben gezien in aristotelische termen te verwoorden dat ieder mens een aanleg voor het goede bezit, waarbij het verstand een belangrijke rol speelt. Deze rationaliteit komt evenwel tot ontwikkeling binnen een kleine gemeenschap waarin mensen intensief op

elkaar zijn betrokken. In de handelingstheorie komt dit erin naar voren dat het doel van het handelen niet, zoals bij Tolstoj, door de rede wordt ingegeven, maar door de 'hexis', de gesteldheid waartoe de mens komt door zedelijke vorming binnen de gemeenschap. Rationele vermogens spelen wel een rol bij de vorming van de 'hexis' maar er zijn ook andere vermogens in het spel.

Het ligt voor de hand dat een universeel aanwezig besef van het goede en de wijze waarop dit doorwerkt in het handelen wel door Thomas van Aquino geformuleerd kunnen worden. Zoals de hoofdstukken II en III hebben aangetoond, heeft deze de universele ontvankelijkheid uitgewerkt zonder direct een concretisering in een particuliere gemeenschap voor ogen te hebben. Bezien we daarom de thomistische handelingstheorie. Wanneer Thomas de natuurlijke aanleg in termen van 'rationaliteit' beschrijft, kan hij wellicht antwoord geven op onze vragen.

3. Thomas van Aquino

3.1 Het rationele karakter van de 'prudentia'

In het commentaar op de openingspassage van het boek over de 'phronêsis' volgt Thomas van Aquino Aristoteles niet geheel in diens opvatting over de aard van de praktische rationaliteit. Hij is het met Aristoteles eens dat goed handelen ontstaat door participatie van het irrationele aan het rationele deel van de ziel (*Comm. E.N.* 1114) maar aarzelt de gedachte over te nemen dat deze participatie gestalte krijgt in een apart onderdeel van het rationele zieledeel. Aristoteles' duidelijke onderscheid tussen enerzijds de rationaliteit die werkzaam is in de 'bios theoretikos' en anderzijds de praktische rationaliteit⁶⁵ neemt hij namelijk niet volledig over. Het verschil tussen schouwing van onveranderlijke dingen en deliberatie over praktische zaken legt hij uit als 'niet ingegeven door de intentie van de ziel maar door datgene wat volstaat voor het object' ('non quasi ex principali intentione sed secundum quod sufficit ad propositum' *Comm. E.N.* 1115).⁶⁶ Er is dus niet sprake van een onderverdeling van de rationaliteit in twee geledingen, er is één rationeel vermogen dat, wanneer het zich op verschillende soorten objecten richt, een andere vorm aanneemt (*Comm. E.N.* 1120: 'eadem potentia intellectiva cognoscit necessaria et contingentia').⁶⁷ Dit vermogen kan zowel de eeuwige zijnden bezien als de objecten die worden bemiddeld door de zintuigen, in welk geval praktisch handelen en praktische deliberatie ontstaan (*Comm. E.N.* 1119-1123).

De weigering om praktische rationaliteit als aparte vorm te beschouwen gaat ermee samen dat Thomas in de behandeling van deze vorm van rationaliteit het reflexieve karakter ervan sterk benadrukt. Terwijl Aristoteles de keuze beschrijft als samengaan van verstand en gevoel, omschrijft Thomas de keuze als een overwegend rationeel proces.⁶⁸ In de behandeling van de

'phronêsis' benadrukt hij dat men over praktische zaken uitgebreid moet reflecteren en nadenken zoals bij theoretische kwesties. De prereflexieve inschattingen spelen wel een rol⁶⁹ maar deze is gering. Zo zet Thomas zich sterk af tegen het juist aanvoelen, dat hij als 'gissing' (*Comm. EN* 1220 'coniecturatio') omschrijft, en tegen de mening (*Comm. EN* 1221), omdat beide niet met enige reflectie gepaard gaan. Thomas geeft ook expliciet aan waarom hij verstandelijke overwegingen belangrijk acht. Zij leiden tot een conclusie die weliswaar niet even sterk staat als een op wetenschappelijke wijze verkregen conclusie maar wel zeer waarschijnlijk juist is.⁷⁰ Het reflexieve karakter van de praktische rationaliteit draagt er dus toe bij dat de mens er in sterkere mate van overtuigd kan zijn dat hij goed handelt.

Niet alleen in zijn weergave van de wijze waarop concrete deliberatie in zijn werk gaat, ook in de bespreking van het in algemene termen gestelde doel waar de goed handelende mens zich op richt brengt Thomas naar voren dat het verstand een voorname rol speelt. Wanneer hij stilstaat bij Aristoteles' stelling dat de 'phronimos' op de hoogte is van het algemene en het bijzondere geeft hij aan dat de kennis van het algemene voortkomt uit een deugdzame gesteldheid en uit algemene principes die in het verstand liggen vervat (*Comm. EN* 1194). Zozeer acht hij dit van belang dat hij een keer ten onrechte in een passage waar Aristoteles spreekt over de aanleg van de mens om een goede 'hexis' te ontwikkelen een verwijzing leest naar een van nature aanwezig rationeel vermogen om de principes te kennen.⁷¹ De rol van het verstand bij de bepaling van de maat van goed handelen wordt zo benadrukt ten koste van de deugdzame 'hexis'.

Thomas van Aquino benadrukt dus, in sterkere mate dan Aristoteles, dat de mens zich in zijn handelen moet laten leiden door rationeel besef van het goede. Dit besef betreft zowel de doelstellingen van het handelen als de manier waarop deze gepraktiseerd worden. Op het punt van de algemene doelstelling bleek er een voornaam verschil te zijn tussen Aristoteles en Tolstoj, die de rol van het verstand benadrukte. Het ziet er dus inderdaad naar uit dat hetgeen Tolstoj voor ogen staat een betere theoretische verwoording kan krijgen in het thomistische vocabulaire. Bezien we daarom nader de handelingstheorie die Thomas in de *Summa* presenteert.

3.2 De natuurwet

In de uitleg van de 'prudentia' in de *Summa* gaat Thomas er uitvoerig op in dat deze deugd rationele kennis van het algemene in zich draagt. De 'prudentia' bestaat uit 8 'partes integrales', en een aantal van deze 8 betreft kennis van het doel. Een centrale plaats wordt ingenomen door het onderdeel dat hij aanduidt met 'intellectus', een begrip dat Thomas overigens ook gebruikt om het geheel van verstandelijke vermogens te benoemen. Door de 'intellectus' als onderdeel van de 'prudentia' wordt het ultieme zelf-evidente principe ingezien (2a2ae 49, 2 omschreven als 'recta aestimatio alicuius extremi principii quod accipitur ut per se notum'). Daarmee verwijst Thomas naar de vermogens van de mens om kennis te hebben van het Goddelijk plan dat de

gehele kosmos doortrekt, een plan waarin regel en maat van de loop der dingen liggen besloten (1a2ae 91, 2: 'regula et mensura'). Als enige wezen bezit de mens het vermogen deel te hebben aan dit plan, het verstand. Hierdoor heeft hij besef van regel en maat en kan hij deze opleggen aan zichzelf en aan de dingen om hem heen (1a2ae 91, 2).⁷²

Aan de basis van dit proces liggen eerste beginselen ('prima principia'). Er is een eerste beginsel van theoretische schouwing, dat wordt gevat door de (in enge zin opgevatte) 'intellectus',⁷³ en een eerste beginsel van praktisch handelen, dat wordt gevat door de 'synderesis'. Het verstand dat deze beginselen vat is dus niet een vermogen tot discursieve rationaliteit maar een prereflexief vatten; de mens begrijpt de beginselen zonder discursieve bewijsvoering (1a 79, 12, 1a2ae 94, 2: 'per se nota'). Elk van hen vormt startpunt van discursief redeneren ('procedere de uno ... ad aliud'), dat eindigt bij een conclusie die in het licht van het beginsel wordt beschouwd (1a 79, 8, 1a 79, 12). Het beginsel is dus niet een basisstelling in de zin dat men bij haar aanvangt om vervolgens tot hogere, betere of meer uitgewerkte stellingen te komen, het is een these die het gehele rationele proces doortrekt. In iedere kentheoretische stelling of ieder praktisch voorschrift is het aanwezig. Zo spreekt het eerste beginsel van praktische rationaliteit, 'bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum', de opdracht uit om in de werkelijkheid een goed te erkennen en erop uit te trekken om het te realiseren, een opdracht die ten grondslag ligt aan iedere goede handeling.⁷⁴

Dit beginsel vormt de basis van het geheel van voorschriften waardoor de mens een relatie onderhoudt met het Goddelijk plan. Thomas beschrijft dit geheel, waarin regel en maat van menselijk handelen besloten liggen, als de natuurwet. Deze verschaft de kennis waardoor de mens weet hoe recht te doen aan zijn aard en weet hoe zijn leven vorm te geven. De mens die niet volgens deze kennis handelt wordt met nare consequenties geconfronteerd.⁷⁵ De natuur straft immers degene die haar schendt en brengt aldus de mensen tot hun goed. Een voorbeeld hiervan is het verbod te stelen. Als wezen dat met andere wezens samenleeft moet de mens erkennen dat de orde van het samenleven wordt verstoord wanneer men ertoe overgaat de eigendommen van de ander te ontvreemden.

De natuurwet heeft dus een corrigerend vermogen voor de onvolmaakte mens, die sturing behoeft. Thomas zegt dan ook dat zij aan de mens uitwendige principes (1a2ae 90: 'principia exteriores') levert. Dit mag niet opgevat worden als zou hij uitgaan van een scheiding tussen enerzijds het rationeel vermogen dat tot besef van de voorschriften komt en anderzijds het gevoelsleven dat zich daarnaar heeft te richten. Het gevoelsleven behoort ook tot de menselijke natuur en draagt een gerichtheid in zich orde en maat te respecteren. Thomas omschrijft deze gerichtheid met het begrip 'inclinatio naturalis' (1a2ae 91, 2). Dit is een algemene tendens die richting geeft aan menselijk handelen en een scala van activiteiten onder een noemer brengt. Zij is dus van een ander niveau dan de particuliere driften: ze is algemener en in staat de particuliere driften te sturen. Het proces waarin het driftleven zich naar de door de 'ratio' ingegeven

voorschriften van de natuurwet richt omschrijft Thomas dan ook niet in termen van een oppositie tussen ratio en gevoelsleven maar als een 'leiden' en 'begeleiden' (1a2ae 94, 4 ad 3: 'ordinari').⁷⁶ Dit betekent dat de voorschriften van de natuurwet geïnterioriseerde overtuigingen zijn.⁷⁷ Als geheel heeft het rationele schepsel er deel aan: met zijn denken, handelen, voelen en kiezen. Vandaar dat de mens de verplichtingen die voortvloeien uit de natuurwet niet ervaart als uitwendige plichten maar als regels die recht doen aan zijn gehele wezen.⁷⁸

De eerste en algemene geboden van de natuurwet (100, 3 ad 1: 'prima et communia praecepta legis') behelzen dat God en de naaste bemind moeten worden. Het belang van deze geboden is niet moeilijk in te zien. Van regel en maat kan pas sprake zijn wanneer de onderlinge elementen ordelijk tegenover elkaar staan, dus kan van mensen tenminste geëist worden dat zij tegenover elkaar goed gedragen (1a2ae 100, 5: 'bene se habere').⁷⁹ Het menselijk verstand ziet dit onmiddellijk in.⁸⁰ De geldigheid van de regel 'gij zult niet doden'⁸¹ is dus voor eenieder duidelijk.

3.3 Balans

De doelstellingen van het handelen worden volgens Thomas van Aquino niet zozeer ingegeven door een gesteldheid die is gevormd in een sociale omgeving, zij worden vooral geformuleerd door het verstand. De rationaliteit die hierbij in het spel is, is niet discursief. De elementaire kennis van goed en kwaad ligt niet verrat in een conclusie waartoe de mens rekenend en berekenend komt, zij vloeit voort uit inzicht dat zich direct voordoet. Prerexlexief, dat wil zeggen voorafgaand aan iedere vorm van rationele beschouwing 'vat' de mens deze beginselen. Een dergelijke vorm van rationaliteit is in het spel wanneer Tolstoj stelt dat mensen direct begrip kunnen hebben voor het goede. Op dit sluimerend begrip kan een appel worden gedaan. In het appel wordt niet beoogd aan te zetten tot rationele reflectie, het appel is bedoeld als articulatie van het inzicht. Van de ander wordt verwacht dat hij direct de juistheid ervan onderkent. Hij bezit hiertoe zekere ontvankelijkheid.

In de uitleg van het begrip natuurwet is naar voren gekomen wat volgens Thomas de aard van de kennis is. Het gaat niet om neutrale feitenkennis maar betreft de ordening waarin aan de aard der dingen het meeste recht wordt gedaan. Voor de mens impliceert zij opdrachten om op een bepaalde manier te handelen. Deze opdrachten corresponderen met zijn aanleg. In zijn uitleg van het samengaan van inzicht in de gewenste orde en de handelingsopdracht komt Thomas tot een theoretische verwoording van datgene wat het hart van Tolstoj's overtuigingen uitmaakt. Tolstoj's appel om op een bepaalde manier te handelen gaat samen met de overtuiging dat mensen het zullen herkennen als het meest passend bij hun eigen aard en er daarom handelingsconsequenties uit trekken.

Thomas laat daarnaast zien dat het voor een orde allereerst noodzakelijk is dat mensen zich goed tegenover elkaar gedragen. Daarmee geeft hij verwoording aan hetgeen de kern van Tolstojs boodschap uitmaakt: een positieve gerichtheid op de medemens.

Er bestaat echter op een voornaam punt een onderscheid tussen Tolstoj en Thomas. Daar waar Tolstoj stelt dat het natuurlijk voorschrift, waarvan de mens met zijn verstand inziet dat het juist is, restloos en onverwijd gepraktiseerd moet worden, geeft Thomas aan dat de rationele vermogens algemene beginselen vatten. De voorschriften van de natuurwet zijn in algemene termen gesteld en zeggen niet direct iets over de wijze waarop concrete handelingen worden verricht. Een vertaling naar de levenspraktijk is noodzakelijk (2a2ae 47, 15, 2a2ae 49, 5 ad 2). Hoe verloopt deze vertaling?

3.4 De praktisering van de natuurwet in de concrete situatie

Het is aan de 'prudencia' om uit de algemene voorschriften een concrete richtlijn af te leiden⁸² en zo de vertaling te voltrekken. Daarbij geldt dat de intentie die in het voorschrift besloten ligt niet onmiddellijk en volledig geconcretiseerd kan worden. Als algemeen beginsel moge het voorschrift onfeilbaar zijn⁸³, wanneer het ingepast moet worden⁸⁴ in de grillige realiteit, boet het aan kracht in (1a2ae 94, 4).⁸⁵ Een directe afwijking van de strekking die in het voorschrift vervat ligt is uitzonderlijk. Het is de opdracht van de 'prudencia' te zorgen voor de concretisering⁸⁶ en daarmee de verwerkelijking van de oriëntatie die in de natuurwet vervat ligt.⁸⁷ Wanneer Thomas stelt dat het doel ('finis') van menselijk handelen is vastgelegd (2a2ae 47, 15: 'determinatus') in de natuurwet en het aan de 'prudencia' is om het te bewerkstelligen, gaat het evenmin als bij Aristoteles om een instrumentele middel-doel verhouding.⁸⁸ De natuurwet bevat richtlijnen die in het handelen geconcretiseerd moeten worden⁸⁹.

Het is echter mogelijk dat de concretisering van een voorschrift in strijd is met een ander voorschrift. Thomas adstrueert dit met een schets van een situatie waarin iemand het gebod onvreemde goederen terug te geven niet uitvoert omdat hij weet dat de ander voornemens is met de goederen slechte daden te verrichten. Het (natuur)verbod om andere mensen te schaden overheerst in dat geval. In enkele gevallen gebeurt het zelfs dat de motivatie om directe toepassing van een principe te verwerpen is te geven in termen van dat principe. Dit komt ook voor in situaties van gebruik van geweld. Zo kan het gebeuren dat men geweld gebruikt om een duurzame vrede te verzekeren. Gebruik van geweld is dan gelegitimeerd omdat het in dienst staat van het natuurwet-principe dat vrede het hoogste goed is. Deze gedachtengang ligt ten grondslag aan de in het vorig hoofdstuk uitgewerkte leer van de rechtvaardige oorlog.⁹⁰

De wijze waarop de natuurwet-oriëntatie concreet gestalte krijgt wordt bepaald door de reflexieve vermogens van de 'prudencia'. Dit zijn de vermogens die werkzaam zijn in de zuiver theoretische rationaliteit, alleen dan toegepast op praktisch handelen.⁹¹ Het betekent niet dat ze tot absolute zekerheid kunnen leiden. Weliswaar is Thomas van mening dat met de inzet van het

verstand meer zekerheid over de juistheid van handelen is te krijgen dan met inzet van niet-rationele middelen, dit neemt niet weg dat hij de principiële scheiding tussen deliberatie over praktische zaken en reflectie over theoretische kwesties handhaaft. Omdat bij praktische zaken oneindig veel meer dingen gezien moeten worden dan in theoretische kwesties (2a2ae 53, 3 ad 3)⁹² is de mens niet in staat de zaken die gebeuren van tevoren te overzien⁹³. Daarom kan hij nooit geheel zeker zijn van de juistheid van zijn handelen (2a2ae 52, 1 ad 1, 1a2ae 64, 1 ad 2 en 1a2ae 7, 3 over deze heterogeniteit).⁹⁴

De nadruk op het rationele karakter van de 'prudencia' gaat dus samen met een erkenning van de principiële onmogelijkheid om in het domein van praktisch handelen tot volledige zekerheid te komen. Dit samengaan bepaalt Thomas' schets van de prudente persoon. Deze is iemand die zich de morele dimensie van zijn handelen zeer sterk bewust is en daar in rationele termen getuigenis van kan afleggen. Met dit besef treedt hij de concrete situatie tegemoet. Zo komt hij weloverwogen tot een handelingsmogelijkheid die hij bereid is te verdedigen.⁹⁵ Hij kan evenwel nooit geheel zeker zijn van de effecten van zijn handelingen.⁹⁶ Het bewustzijn hiervan verlamt hem echter niet. Eerder is het aanleiding tot voortdurende bekommernis over de vraag of hij wel juist handelt. Deze bekommernis komt sterk naar voren in de uitleg van 'solicitude' als onderdeel van de 'prudencia'. 'Solicitude' moet niet opgevat worden in de zin van het eigentijdse begrip 'ongerustheid', dat doorgaans duidt op een ongedurigheid die is ingegeven door de vrees dat men de situatie niet in de hand kan houden. Voor Thomas geeft het begrip aan dat de verstandige mens leeft in een voortdurende gerichtheid op goed handelen. Daar waar hij mogelijkheden signaleert om goede handelingen te verrichten grijpt hij in. 'Solicitude' is dus een alertheid om, zodra zich de gelegenheid voordoet, tot handelen over te gaan (2a2ae 47, 9). 'Neglegentia', haar tegenpool, is daarom het best te vertalen met nonchalance. Het is een houding waarin men wel de mogelijkheid om in te grijpen signaleert maar daar niet toe overgaat.

Deze actieve houding wordt ook niet ontkend wanneer Thomas 'circumspectio' en 'cautio' als voorname onderdelen van de 'prudencia' omschrijft (resp. 2a2ae 49, 7 en 2a2ae 49, 8). Omdat de mens nooit geheel greep kan hebben op de situatie moet hij omzichtig en voorzichtig te werk gaan. Voordat men het weet zijn er slechte zaken door een goede handeling heen gemengd. Het kwade moet vroegtijdig gesignaleerd worden. 'Cautio' en 'circumspectio' dienen om de op het terrein van de 'contingentia' immer op de loer liggende mogelijkheden van onvoorziene slechte handelingen te signaleren. Maar wel geldt, dat men hierna met des te meer voortvarendheid en zekerheid aan de slag gaat. De behoedzaamheid leidt niet tot een verlamming maar zet juist aan tot actie wanneer deze mogelijk is. En eenmaal tot actie overgegaan is de prudente persoon vasthoudend, zo blijkt wanneer Thomas de eigenschap vasthoudendheid in de bespreking van de 'inconstantia' als bestanddeel van de 'prudencia' naar voren brengt. De prudente mens geraakt niet snel in de verleiding om terug te komen op een bepaalde beslissing. Hij is bestand tegen de affecties, die hem hiertoe in verleiding brengen.

We moeten ons in het beeld dat we van deze persoon vormen dus niet laten misleiden door de connotatie 'voorzichtig' die het begrip 'prudentie' (cfr. 'prudence') heden ten dage bezit. Inderdaad bezit de prudente persoon zekere behoedzaamheid. Maar deze werkt niet zozeer remmend als wel eerder stimulerend om het goede te doen en door te zetten.

3.5 Balans

Evenals Aristoteles maakt Thomas van Aquino onderscheid tussen het ideaal en de handelings-optie, die zich tot elkaar verhouden als algemene oriëntatie tot concrete toepassing. Een voorschrift van de natuurwet kan lang niet altijd direct in praktijk worden gebracht. Dikwijls is de realiteit weerbarstig en leidt een poging het ideaal direct te realiseren tot brokken. Ook kan het voorkomen dat meerdere beginselen om toepassing vragen. Een afweging is dan noodzakelijk. Met deze genuanceerde opvatting onderscheidt Thomas zich van Tolstojs stelling dat een beginsel onder alle omstandigheden moet worden geïmplementeerd.

In zijn schets van de wijze waarop de algemene oriëntatie gerealiseerd moet worden legt Thomas meer nadruk op het zuiver rationele karakter van de 'prudentialia'. De voornaamste reden hiervoor is, dat rationele reflectie er in sterkere mate dan emoties toe kan leiden dat men goed handelt. Toch garandeert de toewending van verstandelijke vermogens niet dat men tot volledige zekerheid komt omtrent goed handelen. Ook voor Thomas staat de aard van het domein van praktisch handelen zulks in de weg.

Daarmee komt in de thomistische schets van goed handelen naar voren dat menselijk handelen in het teken staat van een spanning. Deze spanning is ook aanwezig in het beeld van het handelen dat Tolstoj en Aristoteles presenteren maar bij Thomas treedt zij zeer nadrukkelijk naar voren. De goede mens is ervan overtuigd dat zijn inzet de juiste is omdat deze recht doet aan de objectieve orde, waarvan hij kennis heeft. Niemand kan hem van die overtuiging afbrengen. Hij heeft zorgvuldig een strategie bepaald en niemand zou hem daarin kunnen verbeteren. Maar hij is wel onzeker over het welslagen van de concrete handeling. De inzet moge goed zijn, bij praktisch handelen zijn er altijd onzekerheden. Hoewel hij recht doet aan de objectieve orde, weet hij niet of zijn handeling wel zal uitpakken als handeling die een goed bewerkstelligt.

Deze spanning brengt met zich mee dat verschillende neigingen met elkaar in overeenstemming moeten worden gebracht. De goede mens is alert op mogelijkheden die zich voordoen om de inzet te realiseren maar hij stormt nooit ergens naïef op af. Altijd overweegt hij zorgvuldig op welke wijze in de situatie het goed naderbij gebracht kan worden. Echter, hoe voorzichtig hij ook is, de gekozen handelingsoptie zal risico's en gevaren met zich meebrengen. Zekerheid over goed en succesvol handelen is immers nooit te verkrijgen. Ook de thomistische deugdzame is dus iemand die tegen weerstanden in voor een inzet strijdt. In de behandeling van Aristoteles is de vraag gerezen naar een bespreking van de kwaliteiten die hiervoor vereist zijn. Deze beantwoorden we in het volgende hoofdstuk.

¹ De pamfletten en open brieven waarnaar in dit hoofdstuk wordt verwezen staan afgedrukt in Tolstoj (1967) Ook in deze werken omschrijft Tolstoj de gerichtheid op de medemens in een religieus vocabulaire. Zo stelt hij dat de mens maar één taak heeft, namelijk de geboden van God en Christus na te leven (Pamflet 'Nicolai Polkin') Ware christenen zijn niet degenen die menen Christus' gebod op te moeten volgen omdat hij dit heeft voorgeschreven maar degenen die zich de juiste manier van leven, die door Christus is voorgeleefd, eigen maken (Pamflet 'The Beginning of the End') Het hoogste doel van het leven is de wil van God te vervullen, hetgeen leidt tot geluk (Pamflet 'Reply to Critics')

² Tolstoj verwoordt deze kennis op meerdere manieren. Zo zegt hij dat de mens met het verstand in staat is kennis van zichzelf en het universum te hebben. Deze kennis deelt de mens met andere mensen (Pamflet 'Reply to Critics') Ook spreekt hij van intelligentie (Pamflet 'Two Wars', Pamflet 'Notes for Soldiers'), kennis die de 'mythe' waarin vele mensen ten onrechte geloven kan doorprikken (Pamflet 'Two Wars'), een 'hypnose' die doorbroken moet worden en een droom (Pamflet 'Carthaga delenda est'), sprookjes, ('Letter on the Peace-Conference'), 'zinsbegoocheling' (Pamflet 'Thou shalt not kill'), en leugens en bedrog ('Letter to a Non-commissioned Officer')

³ Pamflet 'Reply to Critics', Pamflet 'The Demands of Love'. Zo spreekt Tolstoj over een 'simple inflexible law of truth', waarna hij als voorbeeld noemt een rijke man die heeft besloten zijn leven te beteren door in soberheid op het platteland te leven. De straatarme dorpelingen zullen vele keren een beroep op hem doen omdat onder hen talloze behoeftigen zijn. Wanneer hij het serieus meent met zijn nieuwe levensstijl is er voor de (voorheen) rijke man geen punt waarop hij kan stoppen met zijn vrijgevigheid. Hij kan niet anders dan zijn gezindheid op radicale wijze doorzetten door al zijn bezittingen weg te geven (Pamflet 'To the Life and Death of Droshin')

⁴ 'Letter to the Liberals'

⁵ Zo prijst Tolstoj het volk de Dukhobaren, die ondanks massale vervolgingen volharden in hun weigering in het leger te gaan (Pamflet 'Two Wars')

⁶ 'Letter on the Peace-Conference'

⁷ 'Letter to an non Commissioned Officer', 'Letter to dr. Eugen Droshin', Pamflet 'Carthaga delenda est'

⁸ 'Letter to the Liberals'

⁹ Tolstoj (1967) 'Letter to the Liberals'

¹⁰ Zo reageert Tolstoj op het verwijt dat de gerichtheid op het eigen handelen niet effectief is voor het creëren van een betere wereld door retorisch te vragen: hoe weten we dat de wereld er slechter uit zal zien wanneer we radicaal de voorschriften tot goed handelen navolgen? Dat is voornamelijk niet te bewijzen ('Letter to the Liberals', Pamflet 'Carthaga delenda est')

¹¹ 'Letter to the Liberals'

¹² 'Letter to the Liberals', Pamflet 'Carthaga delenda est'. Waarom men in de ogen van Tolstoj als pacifist wel en als verdediger van het vaderland niet voor de goede zaak sterft, komt uitgebreid in hoofdstuk V aan de orde.

¹³ Deze koppeling is er bijvoorbeeld wanneer Tolstoj de waarheid omschrijft als 'simple, clear and universal' (Pamflet 'The beginning of the End'). Zo spreekt hij ook van een waarheid die 'simple and indisputable' is ('Letter to the Liberals')

¹⁴ Ook in de pamfletten en open brieven komt naar voren dat Tolstoj deze gerichtheid als natuurlijke aanleg van de mens beschouwt. Zo zegt hij dat het gaat om een aanleg die zo natuurlijk is als het water dat naar beneden stroomt (Pamflet 'Reply to Critics'). Slecht handelen komt voort uit een oneigenlijke toestand, die is te vergelijken met een ziekte, dat wil zeggen een onnatuurlijke toestand (Pamflet 'Nicolai Polkin')

15 Pamflet 'To the Life and Death of Droshin' Tolstoj citeert instemmend een Hollandse dienstweigeraar die zegt dat het gebod te doden gegrift staat in de menselijke natuur (Pamflet 'The beginning of the End') Zelf stelt hij dat doden iets is dat mensen het meeste tegenstaat van nature (Pamflet 'Notes for Officers') Hij spreekt over de wet die ieder in zijn hart draagt ('Letter on the Peace-Conference', Pamflet 'Reply to Critics', Pamflet 'To the Life and Death of Droshin') Op beeldende wijze komt naar voren dat het om de natuurlijke aanleg van de mens gaat wanneer Tolstoj geweld en doodslag vergelijkt met een ziekte (Pamflet 'Nicolai Polkin')

In het vorig hoofdstuk is naar voren gekomen dat het volgens Tolstoj maar al te snel tot moorden komt vanwege institutionele kaders Ook in de pamfletten is deze gedachte aanwezig Tot het doden van de medemens wordt men vooral aangezet binnen de institutie 'leger' Van soldaten wordt geëist dat ze blindelings gehoorzamen zonder zich af te vragen of het goed is wat ze doen Wanneer ze niet gehoorzamen, wordt dwang op hen uitgeoefend Zo komen ze er uit angst voor straf toe te gehoorzamen aan bevelen waarvan ze in het diepst van hun innerlijk weten dat die verkeerd zijn De soldaat is zo een gespleten wezen hij beseft dat zijn handelen in strijd is met elementaire beginselen maar onderdrukt dit Een dergelijke spanning kan echter niet lang bestaan Uiteindelijk zal iedere soldaat luisteren naar hetgeen in zijn hart geschreven staat (Pamflet 'Notes for Officers')

16 'Letter to Dr Eugen Heinrich Schmitt'

17 Pamflet 'Church and State'

18 Pamflet 'Church and State'

19 Tolstoj bespreekt daarom hun optreden in termen van effectiviteit Hij stelt dat dienstweigeraars in het bezit zijn van de grootst denkbare kracht een geestelijke kracht (Pamflet 'Church and State') Ook spreekt hij van 'spiritual force' (Pamflet 'Two wars'), hetgeen hij uitwerkt door te wijzen op de macht van de publieke opinie Deze is in staat de slechte regering te ondermijnen Zij wordt gemobiliseerd wanneer men erkent dat degenen die zich voor vrede inzetten de waarheid in zich dragen ('Letter to Liberals')

20 In dit hoofdstuk verwijzen alle referenties aan Aristoteles' tekst naar de *Ethica Nicomachea*, tenzij ze worden voorafgegaan door 'Pol' In dat geval verwijzen ze naar de *Politica*

21 'Eudamonia' wordt, zoals in hoofdstuk I is besproken, door Aristoteles omschreven als 'goed leven en goed handelen' ('eu zên kai eu prateîn') Hierbij klinkt in het woord 'kai' een explicatieve connotatie mee (paragraaf 2.1)

22 Dit 'goed' wordt aangeduid met de begrippen 'agathos' en 'sympheron'

1140a27 'agatha kai sympherononta',

1140b6-7 de 'phronêsis betreft de zaken 'peri ta anthrôpôi agatha kai kaka',

1141b5-11 wetenschappers als Thales en Anaxagoras zijn als mens niet verstandig want ze weten niet wat voor hen zelf nuttig - 'ta sympheronon' - is, ze zoeken niet de menselijke goederen - 'anthrôpina agatha'. Pericles is verstandig omdat hij weet te doen wat voor hemzelf en de andere mensen goed 'agatha' - is,

1140b21 'peri ta anthrôpina agatha praktikên'

23 Dit wordt bijvoorbeeld duidelijk wanneer Aristoteles zegt dat het doel van de kennis die het 'logistikon'-deel levert niet die kennis zelf is maar veeleer het handelen (1179b1) Zie ook Devereux (1986) 484

24 De mens beraadt zich over handelingen die in zijn macht liggen

1112a30 we beraden ons 'peri tôn eph' hêmîn',

1112b3 we beraden ons over 'hosa ginetai di' hêmôn',

1112b27 beraad heeft betrekking op hetgeen 'di' hêmôn genoit',

1112b33 beraad richt zich op de dingen die door de mens gedaan kunnen worden 'peri tôn autôi praktôn'

In Gauthier & Jolif (1959) wordt dit begrip vertaald met 'dans notre pouvoir' Dirlmeier F (1958) vertaalt het met 'in unserer Macht'

25 1094b13-15, 1094b20-22, 1103b34-1104a10, 1107a29-32, 1109b18-23 Wat betreft de 'orthos logos' zijn speciaal van belang 1137b13 e.v., 1137b29

26 Aristoteles presenteert de uitleg van de 'phronêsis' als voortvloeiend uit de zoektocht naar de 'rechte rede'. In de moderne tijd zou dit de zoektocht naar 'de norm van goed handelen' genoemd worden

27 Broadie (1991) 187 e v, Kal (1989) 32-33 adstrueert dit met referenties aan passages waarin 'logos' identiek is aan 'logismos'

28 Zie ook 1141b9-13

29 1111b26-27 de wil ('boulêsis') betreft zich op het doel ('telos'), de keuze betreft zich meer op de middelen ('tôn pros to telos'),

1112b11-12 we delibereren ('bouleuometha') niet over doeleinden ('peri tôn telôn') maar over de middelen ('peri tôn pros ta telê'),

1112b16-17 wanneer eenmaal een doel is gesteld ('themenoi telos ti'), gaat men na hoe en door welke middelen ('pôs kai dia tinôn') het bereikt moet worden,

1112b34-35 er is geen beraad ('ouk an eiê 'bouleuton') met betrekking tot het doel ('telos') maar met betrekking tot middelen ('ta pros ta telê');

1113a15 het willen ('boulêsis') is op het doel ('telos') gericht,

1113b3-4 het willen betreft zich op het doel ('telos'), het beraad ('bouleuô') en de keuze ('prohairesis') betrekken zich op de middelen ('tôn pros to telos'),

1114b24 naargelang we gesteld zijn bepalen we het doel ('telos'),

1142b32-33 welberadenheid ('euboulia') is een juistheid met betrekking tot wat dienstig is tot een bepaald doel ('kata to sympheron pros to telos'),

1144a7-9 de zedelijke deugd (de deugdzame gesteldheid) maakt het doel goed ('skopon poiei orthon') en de 'phronêsis' de middelen ('ta pros touton'),

1144a21-22 het is niet aan de deugd zelf om te bepalen wat gedaan moet worden om het doel te bereiken ('to d' hosa ekeinê heneka pephylke prattesthai'),

1145a4-6 de deugd bepaalt ('poiei prattin') het doel ('telos') en de 'phronêsis' het middel ('ta pros to telos')

30 Wiggins (1980) 227 spreekt van 'pseudorationalistic irrationalism, insidiously propagated nowadays by technocratic persons, which holds that reason has nothing to do with the ends of human life, its only sphere being the efficient realization of specific goals in whose determination or modification argument plays no substantive part'

31 Wiggins (1980) over deze suggestie 'it can continue to obsess the theorist of action, even while he tries to distance himself from it and searches something else'

32 Bovendien wordt in 1105a31 de 'prohairesis' verbonden met het 'praxis'-karakter van de deugdzame handeling de handelende persoon kiest voor de handeling vanwege het goed van de handeling zelf

33 Vgl ook 1106b35, dat algemeen aanvaard wordt als definitie van deugd. De 'phronêsis' is hierin prominent aanwezig

34 Allan (1953) Overigens gebruikt Allan ook het begrip 'exemplification'

35 Sherman (1989) 71

36 Sorabji (1980) 203

37 Wiggins (1980) 223

38 Broadie (1991) 179-262 passim

39 Nussbaum (1986) 297

40 1112b16-17 bij meerdere handelingsopties moet gekozen worden voor het mooiste ('kallista') middel

41 Het gaat in deze passage om een uitleg van het begrip 'billijkheid' ('epieikeia') Sherman (1989) 16 wijst erop dat Aristoteles dit begrip enkele keren gebruikt om de goede mens mee aan te duiden

42 1112a18 'prohairesis' betekent letterlijk 'het één boven ('pro') het andere stellen' Broadie (1991) 220 en Sherman (1989) 79 wijzen erop dat (via het latijn) het Engelse 'prefer' een letterlijke vertaling van 'prohairesis' is

43 1113a2 het object van het beraad is hetzelfde als het object van de keuze

44 1139a23 omschrijft 'prohairesis' als 'oreksis bouleutikê'

45 Cfr 1111b26 we kiezen alleen die zaken die in onze macht liggen ('prohairetai hosa oietai genesthai an di' autou')

46 1113a12-13 in het beraad onderscheid makend tussen de dingen ('ek tou bouleusasthai krinantes') richten we de strevingen op een object ('oregometha')

47 1139b1 er zou alleen waargenomen en niet gehandeld worden Cfr Broadie (1991) 216

48 Gauthier & Jolif (1959) Comm 1139a1-3 Dirlmeier (1958) geeft zijn interpretatie in Comm 25 3

49 Dit in tegenstelling tot Dirlmeier

50 Gauthier & Jolif (1959) Comm 1103a1-3

51 Salkever (1981) 485 stelt dat de 'oreksis' bepalend is voor het vermogen te handelen ('the power to act or not to act at the moment of action') Overigens geeft Salkever indirect wel toe dat rationele beslissingen een rol spelen in het handelen

52 Salkever (1981) 485

53 Tot een dergelijke interpretatie komen Vernant & Vidal-Piquet (1981) Ze onderscheiden verschillende fasen die op elkaar volgen en zeggen weinig over de samenhang tussen deze fasen

- de 'oreksis' ervaart een object als goed

- de 'logos' delibereert over de manier waarop het object bereikt kan worden

- voor de 'oreksis' is het object nu een concreet 'goed'

Aldus zet het object de actor tot handelen aan

54 Ross (1945) 200

55 Cfr *Pol* 1332b2-8 in tegenstelling tot de andere dieren weet de mens zijn handelen geleid door 'logos' Voorts *Pol* 1280a35 en *Pol* 1253a30-39, waar de keuze met goed of slecht leven in verband wordt gebracht

56 Aristoteles expliciteert dit bijvoorbeeld ook wanneer hij zegt dat iemand alleen iets wenst wanneer hij dat goed acht (1136b7-8) Hij bedoelt hiermee dat het wensen van iets veronderstelt dat het object als goed wordt beschouwd en dat bij de articulatie daarvan rationele vermogens een rol spelen

57 Zo is het ook mogelijk dat de 'logos' een rol speelt bij de vorming van de 'hexis' Doordat hij een rechtvaardigende (en daarmee bevestigende) houding inneemt raakt iemand van de goedheid van iets zeer overtuigd Het doel kan ook ten overstaan van anderen in verstandelijke overwegingen als zeer aannemelijk gepresenteerd worden, zodat men het vanuit zekere ontvankelijkheid (die al wel op het niveau van menselijke gevoelens aanwezig is) overneemt Precies dit gebeurt in moreel onderricht, dat geschiedt met verbale instructie (1103b13 'tou didakontos') Dit proces van cognitieve explicatie en rechtvaardiging gaat immer door 1114b16-25 de mens is gedurende zijn gehele leven mede-verantwoordelijk voor de vorming van de 'hexis'

Wanneer er geen tijd is voor deliberatie, kan de handeling achteraf in termen van rationele reflectie gerechtvaardigd worden Ook de spontane actie kan men verdedigen Dikwijls geschiedt zij vanuit het impliciete besef dat deze

handeling in sterkere mate leidt tot een bepaald doel dan een andere handeling. Achteral kan dit in deliberatieve termen worden geëxpliciteerd. Proces geschiedt door Sorabji (1980) 204-205

58 Zo omschrijft Broadie (1991) het doel als de 'logos' van de keuze. 'Logos' is hier op te vatten in de zin van het oud-Nederlandse gebruik van het woord 'ratio'. Het maakt duidelijk waarom iemand dat doet. 180 e v. spreekt Broadie letterlijk over 'gerichtheid'.

59 Sherman (1989) 79-84 spreekt van 'an overall conception of the good living'. Hierhoven is al duidelijk gemaakt dat ook wanneer de 'prohairesis' leidt tot spontaan goed handelen, zij achteral wel in deliberatieve termen gerechtvaardigd kan worden.

60 Bossi De Kirchner (1989) 68

61 Zo stelt Aristoteles tegenover vriendschappen tussen deugdzaam en de vriendschappen die mensen aangaan uit nutoverwegingen en koppelt hij 'prohairesis', in de betekenis van 'intentie' aan eerstgenoemde (1163a22-23). Van dezelfde betekenis van 'prohairesis' is sprake wanneer Aristoteles het vraagstuk behandelt of het bij vriendschap tussen deugdzaam gaat om de intentie of om (het gevolg van) de feitelijke daad (1164b1). Hij kiest daarbij voor het eerste. Zie ook 1178a35.

62 Gauthier & Jolif (1959) vertalen 'prohairesis' hier ook met 'intention'. Zie ook Comm. 1111b6. Ook Hardie (1982) 103 vertaalt 'prohairesis' in deze passage met 'intention' ('intention'). Wiggins (1980) verworpt expliciet een alternatieve uitleg van deze passage en constateert uit deze passage dat 'prohairesis' betrokken is op het doel.

63 Broadie (1991) 233, Sherman (1989) 29 spreekt van een bij het individu levende opvatting omtrent 'what is most pressing or relevant in case'. Kal (1989) 28 vertaalt 'hexis prohairetikè' met 'geneigdheid om tot een bepaalde keuze en een bepaalde handelwijze te komen'.

64 Nussbaum (1986) 290-293

65 Bij Aristoteles is dit verschil zeer duidelijk. Hij werkt het uit in 1102b25 e.v. Zie hierover Gauthier & Jolif (1959) Comm. 1103a1-3. In boek VI brengt Aristoteles het ook naar voren wanneer hij vertelt over de wiskundige die in praktische zaken niet thuis is (1141b5-8). Thomas' identificatie van wat bij Aristoteles twee vormen van rationaliteit zijn komt ook naar voren in het commentaar op een passage waarin Aristoteles, nadat deze expliciet onderscheid heeft gemaakt tussen theoretisch en praktisch verstand, aangeeft dat zonder praktisch verstand geen keuze ('prohairesis') mogelijk is (1139a28-30). Thomas stelt dat voor een goede keuze het geheel van de verstandelijke vermogens van de mens nodig is (Comm. EN 1132). Hij mist hiermee dat de 'prohairesis' voor Aristoteles gevolg is van de werkzaamheid van het praktisch verstand.

66 Overigens zegt Thomas wel dat verschillende soorten objecten door verschillende delen van de rationele ziel gezien moeten worden (Comm. EN 1116 'diversum genus partium animae rationalis', cfr. Comm. EN 1256) maar dit gebeurt alleen wanneer Aristoteles daar nadrukkelijk aanleiding toe geeft.

67 Dit is niet verwonderlijk tegen de achtergrond van de overtuiging dat kennis altijd gebaseerd is op gelijkenis (Comm. EN 1117 'similitudo') met het object.

68 Dit komt sterk naar voren wanneer Thomas Aristoteles' opmerking dat de keuze een strevende verstandsdaad of een beraden streving is zo interpreteert, dat de ratio de strevingen leidt. Uit beide formuleringen blijkt volgens hem het primaat van de 'ratio' (Comm. EN 1135-1136).

69 Dit komt erin naar voren dat hij, in navolging van Aristoteles, aangeeft dat 'aisthêsis', het prereflexieve inschatten van de situatie, tot de 'prudentia' behoort en geen enkele poging doet dit vermogen te herleiden tot zuiver rationele vermogens (Comm. EN 1214, 1215, n.a.v. 1142a26-31).

70 Comm. EN 1222 spreekt van 'quaedam rectitudo'.

71 Aristoteles spreekt over 'natuurlijke deugd' waarmee hij de natuurlijke aanleg tot deugdzaamheid bedoelt, die in het praktisch handelen verder geperfectioneerd moet worden. Hierbij speelt uiteraard de 'logos' wel een rol.

Thomas benadrukt evenwel eenzijdig de rol van het verstand. Hij stelt dat het zou gaan om een aanleg die aanwezig is in het verstand (*Comm. EN 1277* 'parte rationis, cum naturaliter indita sint prima principia operabilium humanorum')

72 Wanneer deze vermogens met het begrip 'ratio' worden uitgedrukt, heeft dit begrip uiteraard een andere betekenis dan Goddelijk plan. Het gaat nu om een vermogen waardoor de mens kennis heeft van het Goddelijk plan. Natuurlijk zijn beide vormen van rationaliteit aan elkaar gerelateerd. Dit drukt Thomas uit met het werkwoord 'participare' en het zelfstandig naamwoord 'participatio' (1a2ae 91, 2, 1a2a 93, 6)

73 Zo stelt Thomas de vraag of de 'intellectus speculativus' en de 'intellectus practicus' hetzelfde vermogen zijn en hij beantwoordt die vraag bevestigend (1a 79, 11). Hierin komt naar voren dat er volgens Thomas één verstandelijk vermogen bestaat.

74 2a2ae 47, 6 ad 3 'synderesis movet prudentiam', 1a 79, 12 'synderesis dicitur instigare ad bonum'. Daarmee geeft de 'synderesis' het verplichtend moment van iedere morele verplichting weer, ieder menselijk handelen dient doortrokken te zijn van de overtuiging dat het goede gedaan en het slechte gelaten moet worden. Sokolowski (1981) 640 komt zelfs tot de stelling dat het eerste principe in het handelen wordt ontdekt.

75 Goerner (1979) 114 e.v. De natuurwet als straffende instantie is vooral in 1a2ae 92, 2 en 1a2ae 100, 9 omschreven.

76 In de vertaling van Blackfriars (1969) wordt dit mooi onder woorden gebracht door 'inclinatio' te vertalen met 'aptitude', een begrip dat bij uitstek aangeeft dat de neigingen erop zijn aangelegd om door de ratio gereguleerd te worden.

77 In de vertaling van Blackfriars (1969) wordt 'habitualliter' (1a2ae 94, 1) als 'settled convictions' vertaald.

78 Dit wordt ook door het principe van praktisch handelen naar voren gebracht, de erkenning van bepaalde zaken als goed leidt ertoe dat ze als nastrevenswaardig worden opgevat. Vandaar ook dat Thomas zegt dat de mens van nature geneigd is ('inclinatus') tot rationeel handelen (1a2ae 94, 4).

79 1a2ae 100, 6 dat men zich tegenover de andere mens goed moet gedragen is een voorschrift dat niet met de rede, dat wil zeggen de eigen aard van de mens, in strijd is.

80 1a2ae 93, 2 de waarheid kennen de mensen allen op een of andere manier, op zijn minst de algemene beginselen van de natuurwet (*veritatem autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis*).

81 Concreet werkt Thomas dit uit bij het gebod 'Gij zult niet doden' (1a2ae 99, 2). Dit is één der natuurwetvoorschriften die zijn uitgesproken in de wetten die God het Joodse volk heeft gegeven (1a2ae 98, 5). Deze zijn te herleiden tot de 10 geboden (1a2ae 100, 3). 'Gij zult niet doden' is een zedelijke verplichting omdat zonder deze verplichting geen orde van deugd ('ordo virtutis') mogelijk is (1a2ae 99, 5). Cfr. 1a2ae 100, 6 het is direct inzichtelijk dat naleving van de decaloog-voorschriften voor een redelijke orde nodig is.

82 Dit proces wordt omschreven als 'applicans universalia principia' (2a2ae 47, 6) en als 'derivari' (1a2ae 95, 2).

83 1a2ae 97, 4 ad 3 'praecepta quae nunquam fallunt' 'Nunquam fallere' hier op te vatten als 'altijd geldig zijn'.

84 Thomas drukt dit uit door het woord 'descendere' te gebruiken (1a2ae 94, 4).

85 Uitgedrukt met het werkwoord 'deficere', tekortschieten (1a2ae 94, 4). 'Qualify', waarmee Hibbs (1987) 275 het proces van vertaling aangeeft, betekent 'nuanceren' en 'verzachtigen'.

86 Degnan (1982) 1-2 spreekt van 'specification' en 'determination'. Dat 'prudentia' verheldering verschafft wordt uitgedrukt wanneer Hibbs (1987) 277 het woord 'clarify' gebruikt.

87 Pieper (1960a) 44 het gaat om de 'ver-werke-lijking van de grondrichting'

88 Thomas heeft dezelfde opvatting over het 'praxis'-karakter van handelingen als Aristoteles. Hij omschrijft praktische handelingen als 'in ipso operante consistunt' (2a2ae 47, 5), hetgeen te vertalen is met 'ze bestaan uit de activiteit zelf'. Cfr. 1a2ae 57, 4, *Comm. EN* 1167 'finis actionis non semper est aliquid alterum ab actione quia quandoque eupraxia, idest bona operatio est finis ipsi'.

89 Steel (1989) 107 bepleit in plaats van het begrippenpaar doel-middel het gebruik van de termen 'doeleinden' (die de deugd vaststelt) en 'concrete invulling'. Sokolowski (1981) 636 spreekt van 'instance'.

90 Hoezeer Thomas ervan uitgaat dat de 'prudentia' op verschillende manieren het natuurwetvoorschrift kan praktiseren, komt er ook in naar voren dat hij uiteenlopende formuleringen presenteert in de plaats van de Aristotelische zinsnede 'ta pros to telos'.

Comm. EN 1131, 1269 'quae sunt ad finem',

Comm. EN 1271 'quae nata sunt fieri propter finem' en 'vias ducentes ad finem',

Comm. EN 1275 'convenientes vias ad finem',

2a2ae 47, 1, 2a2ae 47, 6 met referentie aan *EN* 1144a8 'ea quae (sunt) ad finem'

2a2ae 47, 2 'via perveniendi ad finem',

2a2ae 47, 7 'qualiter et per quae',

2a2ae 49, 6 'prudentia proprie est circa ea quae sunt ad finem, et hoc ad eius officium proprie pertinet ut ad finem debite ordinetur'.

Met een dergelijk heterogeen begrippenapparaat presenteert hij dus een rijkere schakering dan Aristoteles. Vanwege de mogelijkheid tot afwijkend gedrag op het niveau van concrete handelingen kan Thomas stellen dat de waarheid niet voor eeuwig hetzelfde is (1a2ae 94, 4 'nec est eadem veritas apud omnes').

91 Dit blijkt wanneer hij expliciet een scheiding ontkent. 1a 79, 11 'dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae'. Wel zijn er verschillen in de objecten waarop beide vormen van intellect gericht zijn: 'practicus vero intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit ordinat ad opus' (te vertalen als 'van het intellect als praktisch spreken we wanneer het datgene wat het weet met betrekking tot de handeling ordent').

92 Een keer suggereert Thomas dat het verschil louter kwantitatief zou zijn. Hij stelt dat de praktische deliberatie wellicht meer tijd nodig heeft dan de theoretische, maar in principe in dezelfde mate inzicht kan krijgen in alle relevante factoren (2a2ae 49, 3). Het lijkt te betekenen dat, wanneer maar voldoende tijd wordt genomen om over een kwestie na te denken, alle relevante factoren gekend kunnen worden. Deze suggestie is echter niet terecht.

93 Er staat dus niet bij voorbaat vast op welke manier het doel is te bereiken. Altijd geldt dat zaken anders hadden kunnen zijn dan ze zich voordoen. De objecten van de praktische rationaliteit vormen dan ook het domein van de 'contingentia' tegenover de 'necessaria' (2a2ae 47, 2 ad 3, met referentie aan Aristoteles, cfr. *Comm. EN* 1115).

94 Hoezeer Thomas vasthoudt aan deze eigenschap van het domein waarop de 'prudentia' werkzaam is, komt naar voren, wanneer hij de vraag behandelt waarom in de geneeskunde ook van 'prudent' handelen sprake is, terwijl dat toch een kunde lijkt te zijn waar dingen met zekerheid vastgesteld worden. Ook in de geneeskunde bestaat geen absolute zekerheid over de manier waarop het doel - gezondheid - is te bereiken.

95 De Nederlandse vertaling van Pieper (1960a) spreekt van 'ethische mondigheid'. Helemaal duidelijk wordt dit aspect wanneer Pieper 'prudentia' als '(situatie)-geweten' betitelt.

96 2a2ae 47, 9 'non potest certitudo prudentiae tanta esse, quod omnino sollicitudo tollatur'.

PACIFISME EN DAPPERHEID

Inleiding

Aan het eind van de bespreking van het aristotelisch en thomistisch antwoord op de vraag op welke manier het ideaal van samenleven geconcretiseerd moet worden bleek dat de deugdzame beschikt over een eigenschap die van groot belang is voor de pacifist: het vasthouden aan een inzet tegen weerstand in. De deugdethische handelingstheorie gaat weliswaar uit van een situatiegebonden toepassing, waarin het niet uitgesloten is dat concessies worden gedaan, toch is het denkbaar dat een geprononceerd standpunt wordt ingenomen. De deugdzame staat in een spanningsvolle verhouding met de werkelijkheid. Hij heeft een goed voor ogen dat hij beoogt te realiseren. Of dit zal lukken weet hij niet. Hij zal weerstanden ontmoeten die hij van tevoren niet geheel kan voorzien. Hij 'staat voor' zijn goed en zal zich ervoor inzetten het te realiseren. Wanneer het gaat om een voornaam goed, moet deze inzet grootse vormen kunnen aannemen. Op dat moment worden van de deugdzame vermogens gevraagd die ook de pacifist, zoals we die in de geschriften van Tolstoj hebben leren kennen, in zich draagt: het vasthouden aan de inzet tegen weerstanden in. De pacifist neemt een zeer geprononceerde positie in. Hij heeft een ideaal van goed samenleven dat hij onverwijld wil realiseren. Weliswaar is hij ervan overtuigd dat andere mensen de juistheid ervan kunnen inzien maar hij moet erkennen dat vooralsnog zijn opvatting niet door iedereen wordt gedeeld. In zijn pamfletten geeft Tolstoj hier blijk van wanneer hij pacifisten omschrijft als voortrekkers. Voorlopig zullen ze geconfronteerd worden met tegenstand, die gewelddadige vormen kan aannemen. Omdat pacifisten van mening zijn dat onder alle omstandigheden moet worden vastgehouden aan het ideaal, zullen ze nooit met tegengeweld antwoorden. Ze lopen dus een grote kans pijn te lijden. Het moet daarom een essentieel kenmerk van hen zijn om vast te kunnen houden aan de inzet, ook bij weerstand en pijn.

Welke vermogens zijn vereist om deze kracht op te brengen? Het kan, in ieder geval bij de pacifist, niet alleen gaan om lichamelijke kracht. Waar liggen de grenzen van deze bereidheid; toch niet ieder goed kan met volledige overgave verdedigd worden? In dit hoofdstuk proberen we tot een antwoord op deze vragen te komen door de deugdethische en de pacifistische opvatting met elkaar in gesprek te brengen. Hiertoe bezien we allereerst een concreet voorbeeld van een pacifist die haar bij uitstek lijkt te bezitten. Vervolgens proberen we de kenmerken die naar voren zijn gekomen te verwoorden in het theoretisch kader van de deugdethiek.

1. Tolstoj en Olchowik

1.1 Inleiding

In zijn pamfletten en open brieven geeft Tolstoj meerdere keren aan dat hij het een zeer voorname eigenschap van pacifisten acht dat ze vasthouden aan hun inzet en hiervoor pijn te lijden. Hij stelt dat deze eigenschap van groot belang is omdat pacifisten, levend tussen mensen die de waarheid (nog) niet hebben ingezien, veel weerstand ontmoeten. Met zijn grote stilistische vermogens werkt Tolstoj dit uit door de metafoor van de strijd te gebruiken. Zo omschrijft hij pacifisten als mensen die een 'oorlog tegen de oorlog' voeren.¹ In een open brief aan soldaten speelt hij met het begrip 'soldaat voor Christus', een in het tsaristische Rusland gangbare omschrijving voor soldaten. Deze dienen volgens Tolstoj de titel in een andere zin op te vatten dan gebruikelijk is. De titel betekent niet dat de soldaten voor Kerk en Staat tegen een vijandelijke natie in het strijdperk moeten treden, zij geeft aan dat de soldaten de geboden van Christus moeten navolgen. Deze geboden verordnen de mens zich in te zetten voor vreedzaam samenleven. Soldaten die recht doen aan hun titel verzetten zich dus tegen de officier die hen beveelt in de oorlog te vechten.²

Pacifisten zijn in staat hun strijd te voeren omdat ze beschikken over een bepaalde kracht. Het gaat daarbij uiteraard niet om lichamelijke kracht maar om een kracht die op het geestelijk vlak ligt.³ Tolstoj gaat niet uitgebreid op deze kracht in maar omschrijft haar in algemene termen: het is een volharding om vast te houden aan de denkbeelden die ze de juiste achten⁴, een standvastigheid om niet te wijken voor gevaren.⁵

Het is inzicht in deze kracht waar we naar op zoek zijn. Omdat Tolstoj er slechts in algemene termen over praat, lijkt het noodzakelijk nader te bezien hoe deze kracht in een concrete manifestatie van het pacifisme aanwezig is. Hiertoe beschouwen we een ego-document van een Russische dienstweigeraar in de jaren negentig van de vorige eeuw. Deze man, Peter Olchowik geheten, is niet een volgeling van Tolstoj in de zin dat hij Tolstoj's ideeën heeft overgenomen en daarnaar leeft. Dat zou niet kunnen omdat, zoals hoofdstuk I heeft duidelijk gemaakt, naar de mening van Tolstoj iedere invulling van het levensproject uit het individu zelf moet voortkomen en dus niet gevolg kan zijn van het overnemen van ideeën van iemand anders. Bovendien geeft Olchowik aan slechts gedeeltelijk op de hoogte te zijn van Tolstoj's gedachtengoed.⁶ Het is echter wel duidelijk dat zijn motivatie om dienst te weigeren voortkomt uit een gedachtengoed dat nauw samenhangt met dat van Tolstoj. Dit komt er niet alleen sterk in naar voren dat Tolstoj een brief schreef naar politieke autoriteiten om voor Olchowik's vrijlating te pleiten, een brief waarin hij veel waardering toont voor de ideeën van de jonge dienstweigeraar,⁷ het blijkt ook, zoals we zullen zien, uit de argumenten die Olchowik geeft voor zijn pacifistische opstelling.

1.2 De strijd van de pacifist Peter Olchowik

De dienstweigeraar Peter Olchowik wordt in verschillende regimenten geplaatst en in ieder van deze regimenten probeert men hem tot deelname aan militaire activiteiten aan te zetten. Hierbij worden harde methoden niet uit de weg gegaan; zelfs lijfstraffen worden gebruikt. Olchowik bezwijkt echter niet onder de hevige aandrang en de dreiging met represailles. 'Ik verkies Siberië boven iets wat tegen mijn geweten is', zo zegt hij, en hij maakt deze woorden waar. Hij wordt op transport naar Siberië gezet, waar hij in een strafkamp moet werken. Tijdens de reis schrijft Olchowik elf korte brieven aan zijn familie. Deze zijn gesteld in zeer eenvoudige taal en verhalen vooral over feitelijke gebeurtenissen. Slechts in korte bewoordingen geven ze weer hoe Olchowik ervaart wat hem overkomt; uitgebreide bespiegelingen blijven achterwege.

Uit Olchowiks nuchtere weergave van feiten blijkt dat hij trouw blijft aan zijn overtuiging dat in de intermenselijke omgang alle geweld vermeden moet worden. Hij gebruikt geen geweld, zelfs niet tegen de mensen die hem kwetsen en vernederen. Zijn verzet bestaat eruit dat hij bevelen die direct refereren aan militaire activiteit (salueren, groeten, marcheren, het zweren van een eed) weigert. Voor het overige treedt hij mensen vreedzaam en welwillend tegemoet. De opdrachten die niet direct met militaire activiteit te maken hebben voert hij uit. Zo laat hij zich gedurende twee jaar zonder lichamelijk verzet vervoeren naar de diverse plaatsen. Zijn meegaandheid is zo groot, dat hij na verloop van tijd toestemming krijgt zonder begeleiding uit te gaan.

Olchowiks handelwijze komt meteen al naar voren wanneer hij de oproep voor militaire dienst ontvangt. Hij verschijnt keurig op de afgesproken plaats bij het garnizoen. Wanneer hij te kennen geeft niet in dienst te willen, weten de officieren met hem geen raad en sturen ze hem terug naar huis met de mededeling dat hij later terug moet komen. Olchowik vlucht niet, maar meldt zich volgens afspraak voor het tweede gesprek, waarin hij rustig antwoord geeft op alle vragen. Hij motiveert dit met de volgende woorden: 'Als ik er niet heen ga zal men mij met geweld komen halen, men zal zelfs de kleren van mijn lijf trekken, om me het uniform aan te doen, men zou kwaad worden en dat zou zeker niet goed zijn. Ik ging dus.'⁸ Zolang niet zuiver militaire activiteiten verlangd worden, gehoorzaamt Olchowik aan de autoriteiten omdat hij zoveel mogelijk tegengeweld wil voorkomen.

Maar wanneer hem wordt gevraagd militaire activiteiten te verrichten, is Olchowiks weigering absoluut. Ondanks alle bedreigingen en straffen die men hem oplegt blijft hij hieraan vasthouden. Zijn vriendelijkheid en gehoorzaamheid gaan dus gepaard met zeer krachtig verzet, dat bestand is tegen sterke weerstand. Hij combineert zo meegaandheid en zachtheid met onverbiddelijkheid en vastberadenheid.⁹

Hoe komt Olchowik tot de houding om tegen weerstand in vast te houden aan zijn ideaal? Deze houding kan niet zijn ingegeven door een afweging waarin een tijdelijk ongemak wordt geaccepteerd omdat het op termijn tot gunstige gevolgen zou leiden. Regelmatig geeft Olchowik

blijk van het besef dat het wel eens verkeerd met hem kan aflopen ¹⁰ Weliswaar schrijft hij enkele keren er vertrouwen in te hebben dat uiteindelijk het goede zal prevaleren, hij weet dat de kans zeer groot is dat hij dat persoonlijk niet meer zal meemaken Zijn handelen is ook niet ingegeven door een berekening waarin zijn inspanning wordt gerelateerd aan de te verwachten zege van het pacifisme Zonder twijfel is hij van mening dat zijn handelen hiertoe bijdraagt maar dit vormt niet de belangrijkste motivatie De voornaamste reden om vast te houden aan zijn inzet is voor Olchowik dat hij deze zo waardevol acht, dat hij haar onder alle omstandigheden als leidraad van handelen beschouwt Hoeveel moeite het ook mag kosten en hoeveel offers hij ervoor moet brengen, er moet altijd naar gehandeld worden Deze overtuiging komt duidelijk naar voren wanneer Olchowik zegt 'Doe alles met me wat ge wilt, ik kan geen wapenen dragen' ¹¹ In deze opmerking erkent hij dat de autoriteiten de macht hebben velerlei vormen van geweld op hem toe te passen maar geeft hij tegelijkertijd aan dat hij hen niet zal gehoorzamen Juist omdat hij zo zeker weet dat hij toch geen wapens zal dragen, kan hij anderen uitnodigen met hem te doen wat ze willen

Olchowiks overtuiging dat het ideaal van samenleven direct moet doorwerken in het handelen komt overeen met Tolstojs denkbeelden De overeenkomst blijkt nog sterker wanneer we de grond van deze overtuiging nader bezien De mensen die, geraakt door Olchowiks hardnekkigheid, vragen waarom hij toch aan zijn overtuiging vasthoudt, krijgen als antwoord dat hij er als christen van overtuigd is zich zo te moeten gedragen Wanneer ze daarop vragen tot welke geleding van het christendom hij behoort, zegt Olchowik zich niet tot een bepaalde geleding te behoren maar 'gewoon' christen te zijn De enige bron van waarheid die hij erkent is de bijbel Daarbij geeft hij aan dat de wijze waarop hij de bijbel verstaat niet bepaald wordt door de voorschriften van een autoriteit maar door zijn eigen verstand ¹² De overtuiging die Olchowik kracht geeft om tegen weerstand in te handelen grondt dus in zijn persoonlijke omgang met de boodschap die in de bijbel vervat ligt ¹³ We herkennen hierin de gelijkenis met Tolstojs denkbeelden Wanneer Olchowik zijn overtuiging met 'geloof' aanduidt moet dat in dezelfde zin verstaan worden als waarin Tolstoj het woord gebruikt Het duidt niet zozeer op afhankelijkheid aan een religieuze institutie maar op een persoonlijke motivatie om het leven op een bepaalde manier in te richten ¹⁴

Het volgen van deze overtuiging gaat bij Olchowik niet vanzelf, hij moet daar moeite voor doen Dit komt naar voren wanneer hij in één van de laatste brieven schrijft 'ik ben niet langer twijfelmoedig' Daaruit valt op te maken dat hij dat eerder wel was Blijkbaar heeft hij de neiging gehad om toe te geven en heeft het hem moeite gekost deze te beheersen Uiteindelijk is zij verdwenen en is Olchowik gekomen tot een vaste overtuiging, die zijn handelen bepaalt ¹⁵ Olchowik meldt zelfs dat deze handelwijze, ondanks de pijnen, zeker geluk met zich meebrengt ¹⁶ Dit klinkt vreemd wanneer we geluk opvatten als subjectief gevoel van welbehagen Olchowiks woorden worden echter begrijpelijk wanneer we bereid zijn een betrokkenheid

op de waardevolheid van de zaken in het begrip 'geluk' mee te denken. Zoals in hoofdstuk I naar voren is gekomen, drukt dit begrip ook voldoening uit over het realiseren van iets dat van waarde is. De gelukkige is iemand die, na inspanningen, tot de juiste handeling is gekomen.

Omdat Olchowik van mening is dat een mens de juiste denkbeelden niet van andere mensen overneemt maar zich deze zelf eigen maakt, staat het verre van hem om anderen tegen hun zin in tot een overtuiging te brengen.¹⁷ Het vertrouwen dat zijn inzet de juiste is leidt er dus niet toe dat Olchowik een leer predikt en deze aan anderen opdringt.¹⁸ Dat neemt echter niet weg dat hij andere mensen beïnvloedt. Aanvankelijk wordt zijn verzet, vanwege de geheel eigen aard ervan, niet signaleerd. De commandanten noemen de zaak waarvoor hij opkomt van weinig belang¹⁹ en omdat ze slechts in termen van fysieke kracht denken, vertrouwen ze erop dat ze zijn verzet wel zullen breken. Maar wanneer blijkt dat Olchowik volhardt, ervaren ze dat hij over een kracht beschikt die ze niet aankunnen. Ze weten geen raad met hem en sturen hem, om hem kwijt te zijn, van het ene regiment naar het andere. Binnen de regimenten uiten ze hun onvermogen om met Olchowiks kracht om te gaan door scheldpartijen en dreigementen.²⁰ Op de gewone soldaten maakt Olchowiks standvastigheid grote indruk, zozeer dat zij kennis willen nemen van de motivatie waardoor zijn handelen wordt ingegeven. Hun reacties beperken zich niet tot vrijblijvende nieuwsgierigheid, zij tonen oprechte belangstelling voor zijn overtuiging. Op deze reacties gaat Olchowik uitgebreid in. Zo beantwoordt hij de vragen waarmee soldaten op hem af komen en leest hij voor uit de bijbel.²¹

Enkele soldaten geven aan dat ze Olchowiks denkbeelden juist achten en dat ze zijn ideaal ook willen praktiseren. Daar komen ze echter niet toe omdat ze de verschrikkingen vrezen die hen te wachten staan. Zij missen het vermogen om tegen weerstanden in vast te houden aan het ideaal en hiervoor pijn te lijden, iets wat ze ook expliciet erkennen.²² Dat Olchowik toch volhoudt, vervult hen met bewondering. Wanneer ze hieraan uiting geven, benoemen ze deze eigenschap van Olchowik: 'Gij zijt een dappere jongen...' ²³

1.3 Balans

De brieven van Olchowik geven aan dat deze pacifist in zijn strijd tegen het militaire apparaat direct getuigenis aflegt van zijn denkbeelden. Hij verzet zich door niet te gehoorzamen aan bevelen die betrekking hebben op specifieke activiteiten van het leger. Voor het overige treedt hij iedereen in zijn omgeving vreedzaam tegemoet. Geen enkele keer gebruikt hij geweld of dreigt hij daarmee. Deze handelwijze leidt ertoe dat anderen hem vernederen en lichamelijk kwetsen. Olchowik houdt echter vast aan zijn inzet. De sterke kracht die hiervoor nodig is, bezit hij omdat hij ervan overtuigd is voor een goede zaak te strijden. Dat wil niet zeggen dat hij handelt vanuit een berekening hoe deze zaak het snelst dichterbij te brengen. Berekeningen spelen bij hem geen rol. De enige motivatie voor zijn handelen is gelegen in de overtuiging dat een waardevolle zaak door hem direct gepraktiseerd moet worden.

In hun bewondering voor Olchowik komen de soldaten tot een bijzondere omschrijving van zijn bereidheid om, ondanks de pijnen die hij lijdt, de inzet niet te verloochenen. Wanneer ze de juistheid van zijn inzet erkennen maar er niet toe komen daar praktisch naar te handelen omdat ze terugdeinzen voor de verschrikkingen die daar uit volgen, omschrijven ze Olchowik als dapper. Deze karakterisering van Olchowiks handelen is niet verwonderlijk. Mensen die tegen weerstanden in vasthouden aan hetgeen ze willen bereiken worden inderdaad dapper genoemd.

De omschrijving van een pacifist als dapper drukt een waardering uit voor diens optreden. Zij geeft de overtuiging weer dat het in de pacifist te prijzen is dat hij, ondanks de tegenstand en het ongemak dat het met zich meebrengt, zijn denkbeelden blijft praktiseren. Deze waardering vormt een voorname correctie op een mening die in de pacifisme-discussie soms gehoord wordt. Sommige tegenstanders van pacifisten beschouwen hen als slappelingen omdat ze weezin hebben tegen geweld. De tegenstanders suggereren zelfs een identificatie van pacifisme met passiviteit. Tegen deze bezwaren is in te brengen dat de pacifist dapper is, omdat hij het opbrengt om tegen weerstanden in vast te houden aan zijn ideaal.

Deze kwalificatie verdient echter uitwerking. Het begrip dapperheid kan voor velerlei soorten optredens gebruikt worden. De winnaar van de nobelprijs voor de vrede, de voetballer die door de verdediging van de tegenpartij slalomt, de zakenman die op een markt met scherpe concurrentie een nieuw produkt brengt, zij allen worden dapper genoemd. De heterogeniteit van mogelijke contexten roept de vraag op wat precies de inhoud van het begrip is.

Zo is het onduidelijk op welke manier dapperheid gestalte krijgt. Het is een elementaire menselijke eigenschap om vrees te voelen wanneer gevaar dreigt. Hoe gaat de dappere hiermee om? De brieven van Olchowik geven hierop geen antwoord. Hij heeft een rustige en kalme uitstraling en geeft in zijn brieven nergens aan dat hij vreesgevoelens zou hebben. Weliswaar vertelt hij zwakke momenten te hebben gekend maar hij maakt nergens duidelijk dat hij bang is. Betekent het dat hij helemaal geen vrees voelt? Dat zou onwaarschijnlijk zijn. Daarnaast is een kritische vraag over het dappere optreden in zijn algemeenheid te stellen. Het is toch niet altijd positief te waarderen dat iemand, ervan overtuigd dat zijn inzet de juiste is, daar ten koste van alles aan vasthoudt? Wanneer iedereen dat zou doen, zouden mensen altijd onverzoenlijk tegenover elkaar staan. Waarom zou het dan wel juist zijn om het te doen bij het pacifistisch ideaal?

Over het begrip dapperheid zijn betrekkelijk weinig thematische studies verschenen. Zo is er de afgelopen jaren slechts één monografie uitgekomen. Hierin analyseert Walton het begrip door een veelheid van individuele acties te beschouwen waarin mensen, vooral op fysiek vlak, daden verrichten die tot de verbeelding spreken.²⁴ Aan het eind van het boek onderneemt hij een poging te komen tot inbedding van het begrip in een theoretisch kader. Hij geeft aan dat de deugdediek hiervoor bij uitstek geschikt is, zonder evenwel tot een echte uitwerking van een deugdedisch dapperheidsbegrip te komen.

Dat Walton denkt aan de deugdethiek is niet verwonderlijk. We hebben de deugdzame leren kennen als iemand die het in praktijk brengen van bepaalde oriëntaties beschouwt als een goede invulling van zijn leven. Dit vraagt om doorzettingsvermogen, een bereidheid zichzelf gedurende een langere tijd in te zetten voor een waardevolle zaak, tegen de onvermijdelijke (en soms ook onverwachte) weerstanden in.

Het lijkt daarom mogelijk meer inzicht in het dapperheidsbegrip te krijgen wanneer we bezien hoe de eigenschap om tegen weerstand in vast te houden aan de eigen inzet in de deugdethiek wordt uitgewerkt. Deze eigenschap wordt door Aristoteles inderdaad gethematiseerd in de verhandeling waarin het begrip 'dapperheid' ('andreia') centraal staat. Aristoteles heeft evenwel een specifieke opvatting over dapperheid. Hij acht degene die bereid is op het slagveld zijn leven te geven voor het belang van de 'polis' de uiterste manifestatie van het verdedigen van de eigen inzet tegen grote weerstand in. We bevinden ons dus in de paradoxale situatie dat verheldering van een voornaam element van het pacifisme vraagt om bespreking van een deugd die bij Aristoteles in de oorlog wordt gepraktiseerd.

2. Aristoteles

2.1 Dapperheid als midden tussen vrees en durf

Aristoteles opent de bespreking van de dapperheid door haar te omschrijven als de deugd waarin de passies vrees ('phobos') en durf (1115a7: 'tharsos')²⁵ worden gemodelleerd. De dappere is bij uitstek degene die goed met deze passies weet om te gaan ten overstaan van het meest vreeswekkende, de dood, (1115a27: 'phoberôtaton ho thanatos') en wel in de grootste en schoonste gevaren, de oorlog (1115a31-33: 'en megistôi ... kai kallistôi kindynôi' ... en polemôi').

In deze omschrijving komt direct naar voren dat Aristoteles aandacht schenkt aan de twee aspecten waarover hierboven vragen zijn gesteld: het gevoelsleven van de dappere en de motivatie waardoor zijn daden worden ingegeven. Voor Aristoteles ontstaat dapperheid uit de juiste omgang met de passies vrees en durf en wordt zij gepraktiseerd in de strijd tegen de vijand van de 'polis'. Om tot beter begrip van zijn opvatting van dapperheid te komen moeten we deze twee aspecten nader bezien. Allereerst beschouwen we hoe de omgang met de passies verloopt (3.1) en vervolgens beantwoorden we de vraag waarom het volgens Aristoteles specifiek in de oorlog is dat iemand tot dapperheid komt (3.2).

2.1.1 Dapperheid als omgang met vrees

Voor dapperheid is omgang met vrees in sterkere mate constitutief dan omgang met durf. Wanneer Aristoteles bij de uitleg van deugd als middengesteldheid in algemene termen aangeeft dat deugd niet precies tussen beide ondeugden in ligt, expliciteert hij dat dapperheid dichter bij

overmoed dan bij lafheid staat (1109a2). In het tractaat over de dapperheid werkt hij uitgebreid uit dat deze deugd goede omgang met vrees is; dat dapperheid omgang met durf is, komt veel minder aan bod. Zo gaat hij in het begin van het tractaat uitsluitend in op de wijze waarop dapperheid omgang met vrees is (1115a10-1115b17), dat zij ook omgang met durf is komt slechts naar voren in een algemene omschrijving van dapperheid (1115b18-20). In de passage die daar direct op volgt, waarin dapperheid wordt geschetst als deugd die tussen extremen in staat, komen vrees en durf beide ter sprake. In het vervolg van de dapperheid-bespreking ligt het accent echter weer op de omgang met vrees; durf wordt nauwelijks genoemd. Zo wordt lafheid, het extreem aan de zijde van vrees wèl, en overmoed, het extreem aan de zijde van durf níet uitgebreid omschreven. En bij slechts één van de secundaire vormen van dapperheid die hij bespreekt, geeft Aristoteles aan dat bij deze vorm durf aanwezig is (1117a12). In het begin van de bespreking van de laatste thematiek die aan bod komt, de pijnen die de dappere doorstaat, bevestigt Aristoteles de ongelijke verdeling van de aandacht met de mededeling dat dapperheid meer met vrees dan met durf van doen heeft (1117a29-32).

Hoe gaat de omgang met vrees in zijn werk? Aristoteles omschrijft deze in globale termen wanneer hij zegt dat de dappere 'in zekere zin' geen vrees kent (1115a17: 'aphobos gar tis kai ho andreios'). De zinsnede 'in zekere zin' suggereert dat bij de dappere niet alle vrees is geëlimineerd. Inderdaad kent deze nog wel zekere vrees. Het is noodzakelijk dat hij vrees ervaart omdat vrees een positieve functie heeft. Vrees is de passie waardoor iemand erop bedacht is dat er gevaarlijke zaken dreigen.²⁶ Iemand die het 'besef van risico's'²⁷ met zich meedraagt ziet de gevaarlijke dingen onder ogen en is daarom beter in staat juiste daden te verrichten.²⁸ Hij zal niet direct op gevaren afstormen maar vanuit zekere bedachtzaamheid handelen.

De positieve bijdrage van vrees aan dapperheid is echter een klein, zij het niet onbelangrijk, aspect ervan. Vrees kan niet wezenlijk bepalend zijn voor dapperheid omdat het voornaamste kenmerk van deze deugd principieel in strijd is met datgene waartoe vrees ingeeft. Dapperheid betekent dat een gevaar wordt weerstaan, terwijl vrees een mens ertoe aanzet voor het gevaar te vluchten. Vrees lijkt niet zozeer gemodelleerd te worden, eerder lijkt het erop dat zij (voor het grootste deel) geëlimineerd wordt.

De dappere is echter niet iemand die zijn vreesgevoelens elimineert. Aristoteles duidt de omgang met vreesgevoelens aan met 'hypomenô', dat 'ondergaan', 'doorstaan' betekent. Het begrip geeft aan dat de dappere wel onder vreesgevoelens te lijden heeft maar zich daar niet door van slag laat brengen. Hij blijft gericht op datgene wat hij wil realiseren. Blijkbaar acht hij het doel dat hij voor ogen heeft zozeer de moeite waard dat hij niet aan de vreesgevoelens toegeeft.²⁹

Het doorstaan van vreesgevoelens vanuit een positieve gerichtheid op het doel kan niet de vorm hebben van een verstandelijke beheersing waarin de gevoelens weliswaar ervaren worden maar, opdat ze het handelen niet beïnvloeden, worden onderdrukt. Wanneer dapperheid zou bestaan uit het rationeel onderdrukken van vrees, zou ze een vorm zijn van zelfbeheersing

(‘egkrateia’), een eigenschap die Aristoteles scherp van deugd onderscheidt. In een deugd bestrijden verstand en gevoelsleven elkaar niet maar gaan ze samen.³⁰ De dappere voelt dus geen conflict tussen verstand en gevoel; hij is er met beide op gericht de dappere handeling te realiseren. Wel beseft hij dat hij voor grote gevaren staat. De vrees hiervoor is aanwezig als ondertoon die zorgt voor gevoelens van smart en treurnis.³¹ Duff vergelijkt de dappere met een persoon die een terechte straf ondergaat en daar besef van heeft. Deze is niet opstandig; hij accepteert dat hij de straf ondergaat. Hij voelt echter wel de pijnen.³²

2.1.2 Dapperheid als omgang met durf

De omschrijving van dapperheid als midden tussen durf en vrees³³ suggereert wellicht dat deze twee passies recht tegenover elkaar staan. Dit is echter niet het geval. Zowel in de algemene uitleg van deugd als midden tussen extreme ondeugden (1107b1-3) als in de bespreking van dapperheid (1115b25-35) geeft Aristoteles aan dat een tekort aan vrees niet hetzelfde is als een teveel aan durf.³⁴ Durf is dus een aparte passie met een eigen aard. Wat is deze aard en op welke wijze is durf aanwezig in dapperheid?

Het Griekse woord ‘tharsus’ heeft als belangrijke connotatie ‘zelfvertrouwen’. Zo zegt Aristoteles: ‘durven (...) is een teken van goede hoop’ (1116a4: ‘to ... tharreîn euepîdos’). In Engelstalige literatuur wordt het woord dikwijls met ‘confidence’ vertaald. Durf duidt er dus op dat iemand zeker is van zijn krachten en vanuit die zekerheid het gevaar weerstaat.

In hoeverre is dit element bepalend voor dapperheid? Beantwoording van deze vraag kan misleid worden door een problematische suggestie, die verscholen ligt in de formulering waarmee Aristoteles de deugdzame handeling omschrijft. Aristoteles zegt over de motivatie van de dappere dat deze tot zijn handelingen komt ‘omdat dat schoon (‘kalon’) is’.³⁵ Toegepast op dapperheid draagt de formulering de suggestie in zich dat, zoals bij vrijgevigheid, pracht-lievendheid en vriendschap het geval is, het handelen vanuit een beheersing van de passies, een beheersing die bij dapperheid leidt tot de bereidheid de dood onder ogen te zien, doel op zich is. Zoals genoemde deugden leiden tot handelingen die louter vanwege de eigen voortreffelijkheid uitgevoerd worden, zou het wezen van dappere daden erin gelegen zijn, dat in hen de dood vrijelijk tegemoet getreden wordt. Aristoteles suggereert een dergelijke interpretatie ook wanneer hij stelt dat het doel van iedere activiteit wordt vastgesteld volgens de ‘hexis’ waaruit die activiteit voortkomt en dat zulks door de deugdzame als schoon wordt ervaren (1115b21). Zo ontstaat het beeld van de dappere persoon als iemand die erop uit is strijd te leveren omwille van het strijd leveren. Iedere situatie beschouwt hij in het perspectief van een (slagveld-)strijd en hij is er altijd op uit de situatie met kracht en geweld naar zijn hand zetten.³⁶

Het lijkt echter tegen de achtergrond van de aristotelische filosofie onwaarschijnlijk dat dit element bepalend zou zijn voor dapperheid. In dat geval zou namelijk het leveren van strijd volgens Aristoteles een op zichzelf staand goed zijn, hetgeen niet het geval is. Zoals in hoofd-

stuk III naar voren is gebracht plaatst Aristoteles het oorlogsbedrijf in het domein van noodzakelijke dingen. Hij bevestigt deze onderverdeling door de Spartaanse cultuur, waarin men oorlogvoeren als hoogste menselijke activiteit beschouwt, af te wijzen. De stelling dat de dappere tot zijn handeling komt omdat dat schoon is kan er dus niet op duiden dat het eigen waarde heeft de strijd aan te gaan.

De schoonheid van de dappere handeling moet dus mede geconstitueerd worden door iets dat niet direct deel uitmaakt van de strijd maar daar wel mee in verband staat.³⁷ Dit is het goed omwille waarvan de dappere de strijd aangaat. Zijn handeling is schoon omdat hij een zaak waardevol acht en bereid is hiervoor te strijden. De omgang met durf staat dus niet op zich maar is, evenals de omgang met vrees, ingebed in een groter geheel. Zij wordt geleid door het goed dat in de strijd op het spel staat. Het is nu zaak in Aristoteles' verhandeling over dapperheid naar aanwijzingen voor dit goed te zoeken. Daarmee zijn we gekomen bij de vraag naar de motivatie van de dappere handeling.

2.2 Dapperheid als verdediging van een goed

Aristoteles geeft niet expliciet aan wat het goed is waardoor de omgang met de passies vrees en durf wordt bepaald. Het is echter niet moeilijk hier achter te komen. Dapperheid wordt op het slagveld gepraktiseerd. Het moet dus gaan om het goed dat degene die op het slagveld staat voor ogen heeft. Inzet van de oorlog is de verdediging van de 'polis'.³⁸ Dat dit de motivatie van dapper handelen is blijkt op meerdere manieren indirect uit de tekst. Zo opponeert Aristoteles, wanneer hij van de dappere handeling zegt dat deze verricht wordt 'omdat het schoon is', het begrip 'kalon' aan 'aischron', dat 'schandelijk' betekent (1116a12, 1117b9). Door het contrast met 'aischron' treedt een speciaal element naar voren: de dappere verdient met zijn goede daden eer.³⁹ Het eervolle karakter van de dappere daad wordt bevestigd wanneer Aristoteles de stelling dat de dood op het slagveld het schoonst is, bewijst met het gegeven dat met daden op het slagveld eerbewijzen worden verdiend (1115a32-33, 1116a28). Deze nadruk op eer is eruit te verklaren dat de burgers vooral hen eren die zich voor verdediging van de gemeenschap inzetten. Het grootste eerbewijs voor een Atheense burger was het om postuum geëerd te worden als dappere die streed voor de 'polis'.⁴⁰

Een aanwijzing voor de stelling dat verdediging van de 'polis' de motivatie is van waaruit de dappere handelt is ook gelegen in Aristoteles' hoge waardering van de dapperheid der staatsburgers. Omdat burgers geen soldaten zijn, kunnen hun handelingen niet als dapper in eigenlijke zin beschouwd worden. Ze lijken daar echter wel veel op omdat ze worden bezielde door de juiste inzet, de verdediging van de 'polis' (1116a 25-32).⁴¹

Waarom beperkt Aristoteles dapperheid zo nadrukkelijk tot de slagveld-dapperheid waarin de 'polis' wordt verdedigd? De 'polis'-gemeenschap is het grootst denkbare goed omdat, zoals in hoofdstuk II is uitgelegd, de mens van nature 'zōion politikon' is, hetgeen betekent dat

hij, om zijn menszijn volledig te realiseren in de 'polis' moet leven. Zonder 'polis' zou het leven niet een menswaardig leven kunnen zijn. Het is daarom beter te sterven voor de 'polis' dan zonder 'polis' te overleven. Het betekent voor Aristoteles dat iemand die zijn leven voor andere goederen in de waagschaal stelt niet in ware zin dapper is. Hij geeft dan ook een dubbelzinnig antwoord op de vraag of iemand die zich in een storm bevindt of iemand die ziek is dapper genoemd kan worden. Hoewel zo iemand doodsangsten uitstaat en zich daartegen verzet, manifesteert hij geen dapperheid in de ware betekenis van het woord. In dergelijke situaties is namelijk geen sprake van een eervolle dood omdat er niet een groot goed op het spel staat (1115bb1-6).⁴²

De motivatie die aan het dappere handelen ten grondslag ligt is een persoonlijke motivatie. Het is een overtuiging die de dappere zich eigen heeft gemaakt en waar hij zijn handelen geheel door laat leiden. Het gegeven dat anderen, namelijk de bestuurders van de 'polis' bepalen wanneer de soldaat de strijd moet aangaan en hem hierin commando's geven, doet hieraan niets af. Wanneer de dappere wordt omschreven als iemand die klakkeloos op bevel van de bestuurders van de 'polis', het strijdperk betreedt en hun orders opvolgt wordt er geen recht aan gedaan dat hij het gevecht aangaat vanuit een bepaalde overtuiging. Natuurlijk waren er wel soldaten die niet uit overtuiging vochten. Het is zelfs niet onwaarschijnlijk dat zij een substantieel onderdeel van het leger vormden. Zeker van slaven en leden van lagere sociale klassen zal gelden dat ze eerder uit dwang dan uit overtuiging gevochten hebben. Het is hier echter niet de plaats om uitspraken te doen over de samenstelling van de legers in Aristoteles' tijd. Het is ons te doen om de dappere soldaat zoals Aristoteles die voor ogen heeft. Hij beschrijft deze als iemand die uit een persoonlijke motivatie en niet uit dwang de 'polis' verdedigt. In de strijd zelf komt de dappere tot beheersing van vrees en durf omdat hij er persoonlijk van overtuigd is voor een goede zaak te strijden.⁴³

Deze overtuiging heeft in een groeiproces vorm gekregen en is duurzaam, zo blijkt wanneer Aristoteles benadrukt dat aan de dappere handeling een deugdzame gesteldheid ten grondslag ligt. Zo stelt hij dat dapperheid bij uitstek blijkt uit het handelen wanneer men onverwacht met de dood wordt geconfronteerd. Spontaan handelen dient van binnenuit te komen en getuigt daarom van een 'hexis' (1117a18-23). In negatieve vorm komt het belang van de deugdzame gesteldheid naar voren bij de bespreking van de deviante vormen van dapperheid. Bij een aantal daarvan verricht iemand dezelfde daden als een dappere in eigenlijke zin maar hij is niet waarlijk dapper omdat zijn daden niet voortkomen uit een dappere gesteldheid. Door goed op de hoogte te zijn van de bijzondere situatie (1116b5: 'empeiria ... peri hekasta') en door driftig, optimistisch of onwetend van het gevaar te zijn (resp. aangeduid 1116b23: 'dia ton thumon', 1117a10: 'euelpides' en 1117a23: 'agnoountes') lijkt men slechts aan de 'buitenkant' dapper. Het gebrek aan een motivatie tot dapperheid, die ligt ingebed in een 'hexis' wordt zeer sterk geëxpliciteerd in de bespreking van de drift. Hiervan zegt Aristoteles dat ze met keuze

(‘prohairesis’) en doel (‘hou heneka’) samen moet gaan om tot ware dapperheid te worden (1117a5). Louter uit drift handelen betekent gehoor geven aan primaire gevoelens die nog niet ingebed zijn in de oriëntatie op een goed.

De persoonlijke overtuiging van waaruit het gevecht wordt aangegaan is in sterkere mate bepalend voor dapperheid dan de feitelijke uitkomst van het gevecht. Iemand die vanuit deze overtuiging strijd levert en het gevecht verliest of sneuvelt is toch dapper. Nu is het niet zeker of het daadwerkelijk tot de opoffering van het leven zal komen. De dappere zal er alles aan doen om de ‘polis’ succesvol te verdedigen en daarbij zijn leven te behouden. En hij heeft hiertoe een reële kans. Zijn ervaring en vermogen de situatie in te schatten zorgen ervoor dat hij vertrouwen kan hebben in de goede afloop. De afloop van het avontuur dat hij aangaat staat echter niet vast. In het vorig hoofdstuk is immers naar voren gekomen dat in het domein van praktisch handelen nooit met zekerheid is te zeggen of het handelen tot een goed eind gebracht kan worden. Het is dus mogelijk dat de dappere het onderspit delft en zijn leven verliest. Maar ook de soldaat die (uiteraard na alle mogelijke pogingen tot verweer te hebben ondernomen) door de overmacht sterft heet dapper. Dit is er onder andere uit af te leiden dat Aristoteles het begrip ‘hêdus’ (aangenaam) gebruikt om het uitwendige doel, het behoud van de ‘polis’, aan te geven, terwijl hij de dapperheid zelf ‘kalon’ noemt. Deze begrippen duiden op verschillende dingen. Het behoud van de ‘polis’ is wel de inzet van dapperheid, en het is zeer aangenaam wanneer dat bereikt wordt. Maar het niet realiseren daarvan betekent nog niet dat van een gebrek aan dapperheid sprake zou zijn (1117b1). Voor deze soldaat geldt bij uitstek dat hij heeft vastgehouden aan het goed en hiertoe pijn en vrees heeft doorstaan. En daarin ligt het wezenlijke van dapperheid. Vandaar dat, mocht het tot opoffering komen, de dappere zijn daad ervaart als realisering van het goede leven. Aristoteles geeft dit expliciet aan wanneer hij het sterven vanwege een goed doel als schoon (‘kalon’) duidt (1169a22, 1169a27).

2.3 Balans

Aristoteles werkt het begrip dapperheid uit in een context die geheel afwijkend is van die van de brieven van Olchowik. Terwijl Olchowik de medemens vredelievend tegemoet treedt, verdedigt de aristotelische dappere met geweld de ‘polis’. Toch draagt het aristotelisch dapperheidstractaat mogelijkheden in zich om tot inzicht te komen omtrent de twee kwesties die naar aanleiding van Olchowiks optreden als problematisch naar voren zijn gekomen: de wijze waarop iemand in de beheersing van zijn gevoelsleven tot dapperheid komt en de motivatie om tot dappere daden te komen. Dit inzicht vormt een verrijking voor de hedendaagse discussie over dapperheid.

Naar aanleiding van het optreden van Olchowik is de vraag gesteld hoe het kan dat iemand, geconfronteerd met gevaren, rust en kalmte kan uitstralen. Het dapperheidstractaat van Aristoteles leert dat de uitstraling van rust en kalmte niet per se betekent dat geen vrees wordt gevoeld.⁴⁴ In dapperheid worden de vreesgevoelens niet geëlimineerd. Dat zou niet goed zijn

want vrees is een passie die positieve eigenschappen heeft. Vreesgevoelens worden in de dapperheid 'ondergaan'. De dappere komt zo naar voren als iemand die wel vrees voelt maar niet toegeeft aan wat de vrees hem ingeeft, te vluchten voor het gevaar. Hij weerstaat dit omdat hij gericht is op het realiseren van een groot goed. De vrees is evenwel altijd als ondertoon aanwezig.

In het aristotelisch dapperheidstractaat komt bovendien naar voren dat dapperheid wordt geconstitueerd door omgang met nog een andere passie: durf. In de brieven van Olchowik komt op indirecte wijze naar voren dat Olchowik ook deze eigenschap bezit. Hij zoekt de gevaren niet op maar hij gaat ze ook niet uit de weg. Zo vlucht hij niet wanneer hij wordt opgeroepen voor militaire dienst maar meldt hij zich bij de autoriteiten. Eenmaal gevangen gedraagt hij zich echter niet provocerend. Hij is er bijvoorbeeld niet op gespitst de mensen te overtuigen van de juistheid van zijn denkbeelden maar wacht rustig af tot zich een gelegenheid voordoet om deze uit te dragen. De dappere blijkt zo iemand te zijn die naast het ondergaan van vrees ook goed weet om te gaan met de passie durf. Hij schuwt de gevaren niet maar gaat er ook niet overijld op af.

De andere vraag die rees naar aanleiding van de bespreking van Olchowiks denkbeelden was of eenieder die zich voor een idee inzet en daar zijn leven voor over heeft 'dapper' is te noemen. Op deze vraag geeft Aristoteles duidelijk antwoord. Er is slechts één plaats waar dapperheid gerealiseerd kan worden: het slagveld, waar de dappere zich inzet voor het behoud van de 'polis'. Dat Aristoteles dapperheid beperkt tot slagveld-dapperheid is te begrijpen vanuit het gegeven dat de 'polis' het kader is waarbinnen mensen tot een volwaardig leven kunnen komen. De dappere soldaat is bereid zijn leven in te zetten om deze essentiële voorwaarde voor een menswaardig leven te behouden. Ook voor Olchowik geldt dat hij zijn leven op het spel zet voor een kardinaal goed. De dienstweigeraar is erop uit een oriëntatie die hij de meest fundamentele acht te realiseren. Datgene wat hij uitdraagt beschouwt hij niet als zijn particuliere mening, hij acht het absolute noodzaak voor mensen om er nota van te nemen en ernaar te handelen. Een bewijs hiervoor ziet hij erin dat andere mensen ontvankelijk zijn voor de juistheid van zijn denkbeelden. Daarmee is als essentiële eigenschap van dapperheid naar voren gekomen dat de passies beheerst en de gevaren doorstaan worden omwille van een groot goed, een goed dat het waard is.⁴⁵

Met deze eigenschap hangt nauw samen dat dapperheid gestalte krijgt in een proces dat enige tijd in beslag neemt. De gerichtheid op het goed is in de loop der tijd ontstaan in een groei-proces. Het verrichten van dappere daden geschiedt niet in een opwelling maar volgt uit een inzet waar gedurende langere tijd aan wordt vastgehouden. Het handelen van Olchowik vloeit voort uit een overtuiging die duurzaam aanwezig is. Dit blijkt er alleen al uit dat hij het gedurende twee jaar opbrengt om de pijnen te doorstaan. Aristoteles werkt dit uit in zijn nadruk op duurzaamheid van de dappere dispositie. Dit kenmerk krijgt in de moderne literatuur over dapperheid weinig aandacht. Voor moderne auteurs is de dappere handeling het gevolg van een eenmalige op-

welling in een bijzondere situatie⁴⁶, of het gevolg van toepassen van vaardigheden in een particuliere situatie.⁴⁷

Aldus is duidelijk geworden dat met behulp van het aristotelisch dapperheidsbegrip in sterkere mate dan het dapperheidsbegrip dat in de (spaarzame) moderne literatuur wordt uitgewerkt uitleg gegeven kan worden aan bepaalde facetten van hetgeen bij de 'dappere' pacifist gebeurt. Deze uitleg heeft evenwel zijn beperkingen. Zij betreft algemene kenmerken van het dapperheidsbegrip. Maar er moeten toch bepaalde eigenschappen kenmerkend zijn voor iemand die vasthoudt aan het ideaal van vredelievendheid? Dergelijke eigenschappen kunnen binnen het aristotelische dapperheidsbegrip niet ter sprake komen omdat dit vanuit de context van oorlog en strijd is ontwikkeld. Het is heel anders om angst en vrees te onderdrukken in fysieke strijd dan om deze te onderdrukken terwijl fysiek leed wordt aangedaan en men niet reageert. Zo zal de aristotelische dappere de strijd aangaan en op het gevaar afstormen. Bij Olchowik hebben we daarentegen waargenomen dat hij een afwachtende houding aanneemt. Een uitleg van deze eigenschap moet gezocht worden in een manifestatie van deugdedthiek waarin meer distantie wordt genomen van het oorlogsbedrijf.

Bovendien bestaat er wat betreft de motivatie van de dappere een wezenlijk verschil tussen Aristoteles en Olchowik. Beiden gaan weliswaar uit van een goed dat essentieel is voor goed menselijk (samen)leven, ze verhouden zich wel volstrekt verschillend tot de eigen gemeenschap. De 'polis' is voor Aristoteles het belangrijkste kader. Olchowik plaatst zich juist buiten de gemeenschap. Vanuit het aristotelisch kader kan daarom niets gezegd worden over het goed waardoor de dapperheid van Olchowik is ingegeven en de wijze waarop dit doorwerkt in de dappere handeling.

Het ligt voor de hand dat een dapperheidsbegrip dat de geconstateerde leemten kan opvullen is te vinden bij Thomas van Aquino. De vorige hoofdstukken hebben geleerd dat Thomas in zijn omwerking van de aristotelische ethiek de centrale plaats van de 'polis' heeft vervangen door andere (en grotere) gemeenschappen. Daarnaast is te verwachten dat de Christen Thomas niet speciaal de context van oorlog als plaats waar goede daden worden verricht naar voren zal halen.

3. Thomas van Aquino

3.1 Commentaar op Aristoteles

In het commentaar benadrukt Thomas dat pas van dapperheid sprake is, wanneer iemand is gericht op realisering van een goed. Wanneer Aristoteles dit naar voren brengt bevestigt hij het, bijvoorbeeld bij de stelling dat een uit toorn verrichte daad niet per se een dappere daad is. Hiervoor is nodig dat zij met een juiste motivatie gepaard gaat; zij moet uit keuze voor het goede

(*Comm. E.N.* 574: 'ex electione boni') verricht worden. Daar waar de tekst van Aristoteles omtrent de inbedding van dapperheid twijfel laat, haalt Thomas deze naar voren. Dit gebeurt bijvoorbeeld wanneer Aristoteles zegt dat het doel van iedere activiteit wordt vastgesteld volgens de 'hexis' waaruit die activiteit voortkomt (1115b21-23). Hierboven is aangegeven dat deze passage, op zich beschouwd, opgevat kan worden als duidend op intrinsieke waarde van de strijd. Thomas stelt evenwel dat iemand die handelt vanuit een gesteldheid volgens zijn natuurlijke aanleg handelt. Dergelijk handelen zal uiteindelijk tot geluk leiden (*Comm. E.N.* 549). Hij acht dus in deze passage een verwijzing naar het goede leven aanwezig. Thomas leest in Aristoteles' tekst zelfs een verwijzing naar de positieve motivatie op een plaats waar deze niet direct aanwezig is. Wanneer Aristoteles zegt dat de dappere van goede hoop (1116a4: 'euelpidos') is, stelt Thomas dat hiermee de gerichtheid op het goede wordt bedoeld. De hoop is immers op het goede gericht (*Comm. E.N.* 554). De goede hoop waarop Aristoteles doelt heeft echter niet zozeer op de inzet als wel op de goede afloop betrekking. Uit deze verkeerde lectuur van Aristoteles is af te leiden dat Thomas de positieve motivatie van groot belang acht.

Wanneer Aristoteles komt tot concrete invulling van de wijze waarop de dappere zijn gerichtheid op het goede praktizeert volgt Thomas hem slechts gedeeltelijk. Hij bevestigt dat de dapperheid die de mens sterk doet zijn tegenover doodsgevaren de meest zuivere vorm van dapperheid is. De dood is datgene waarvoor de mens de meeste vrees heeft en een deugd dient omschreven te worden vanuit zijn uiterste manifestatie (*Comm. E.N.* 536). Voor Aristoteles is deze manifestatie op het slagveld te vinden. Als bewijs hiervoor voert hij aan dat de slagveld-dapperheid in de maatschappij geëerd wordt. Thomas brengt hier tegenin dat eer niet een onmiskenbaar bewijs van dapperheid is. Het is niet meer dan een indicatie dat van dapperheid sprake kan zijn. Niet altijd wordt de dappere geëerd en ook is er dapperheid mogelijk die niet geëerd wordt. Hoe weinig eer en dapperheid voor Thomas met elkaar samenhangen komt naar voren in het commentaar op Aristoteles' stelling dat oneer één van de zaken is die men als dappere moet vrezen. Volgens Aristoteles dient zekere eerezucht de dappere eigen te zijn. Thomas werkt deze stelling om door de dappere die oneer vreest aan te duiden met de termen 'verecundus' en 'decens' (*Comm. E.N.* 533), begrippen die de connotatie van nederigheid in zich dragen. In plaats van een op eer beluste deugdzame ontstaat het beeld van de deugdzame als nederig en bescheiden persoon, die niet per se eer nodig heeft om voldoening over zijn daden te voelen.

Na de relativisering van hetgeen Aristoteles als bewijs voor het primaat van slagveld-dapperheid aanvoert, elimineert Thomas dit primaat. Hij doet dit door de beschrijving van slagveld-dapperheid op te vatten als een voorbeeld: dapperheid is de bereidheid de dood onder ogen te zien, 'zoals' ('sicut') het geval is bij de verdediging van het vaderland'.⁴⁸ Een keer komt hij zelfs tot een afwijzing van slagveld-dapperheid, een afwijzing waarmee hij geen recht doet aan Aristoteles' tekst. In de behandeling van oneigenlijke vormen van dapperheid stelt

Aristoteles dat de meeste soldaten niet in volledige zin dapper zijn omdat ze slechts uit zijn op de oorlogsbuit. Deze opmerking moet begrepen worden tegen de achtergrond van zijn overtuiging dat de soldaat pas waarlijk dapper is wanneer hij wordt gemotiveerd door het te realiseren goed. Thomas leest hier echter in dat dapperheid in het geheel niet toekomt aan militairen, omdat deze altijd op de oorlogsbuit uit zouden zijn. Aristoteles zou de soldaten uitsluiten van de echte dapperheid (*Comm. E.N.* 593: 'excludit praedictas proprietates a militari fortitudine'). De nuancering die slechts een bepaalde groep soldaten betreft grijpt hij aan om de ware dapperheid buiten het slagveld te plaatsen.

De kritische bespreking van Aristoteles geeft aan dat voor Thomas het slagveld niet de uitgelezen en wellicht niet eens een geschikte plaats is om de omgang met vrees voor de dood ten toon te spreiden. Deze indruk wordt versterkt wanneer Thomas het goed waarop de dappere is gericht omschrijft als 'bonum commune' (*Comm. E.N.* 542). Met dit begrip blijft hij enerzijds trouw aan Aristoteles. Het duidt immers op het goed dat in de gemeenschap wordt gerealiseerd. In de vorige hoofdstukken is echter gebleken dat er volgens Thomas meerdere vormen van gemeenschappen bestaan. Het gaat dus niet per se om een goed dat wordt gerealiseerd in een specifieke staatsgemeenschap. Dat dapperheid binnen een veelheid van contexten en in dienst van een veelheid van goederen kan functioneren komt ook naar voren wanneer Thomas stelt dat de dappere strijdt 'voor goede zaken'⁴⁹, een omschrijving die op allerlei goederen kan duiden. Wel geeft Thomas aan dat het gaat om een goed dat overwegend door de verstandelijke vermogens van de dappere wordt gevat. De dappere doorstaat pijn⁵⁰ omdat het verstand, dat op het goede is gericht, dit eist (*Comm. E.N.* 545, 556).

De dappere beoogt het goed daadwerkelijk te realiseren, zo zegt Thomas in navolging van Aristoteles. Hij bevestigt dan ook dat kennis en ervaring van belang zijn (*Comm. E.N.* 567). Hierdoor kan de dappere de situatie goed inschatten en hoop op de goede afloop hebben (*Comm. E.N.* 554, 577). Het betekent dat onbeholpen en onhandige mensen, hoezeer ze ook begaan zijn met de zaak waar het om gaat, niet waarlijk dapper kunnen zijn. Thomas benadrukt echter meer dan Aristoteles dat ook van dapperheid sprake kan zijn wanneer het succes uitblijft. Iemand die, wanneer de andere partij sterker blijkt, niet vlucht maar volhardt in zijn inzet en omwille hiervan de vreeswekkende gebeurtenissen en pijnen doorstaat, is dapper (*Comm. E.N.* 578). Dit verschil in nadruk komt sterk naar voren in het commentaar op Aristoteles' onderscheid tussen bovennatuurlijke dingen die ieder mens vreest en waartegen niemand bestand is enerzijds en zaken die weliswaar vreeswekkend zijn maar waarin dapperheid gepraktiseerd wordt anderzijds. Thomas suggereert dat ook in het weerstaan van zaken uit de eerstgenoemde klasse van dapperheid sprake is. Hij interpreteert deze passage alsof Aristoteles heeft willen zeggen dat de mens tegenover deze gevaren zoveel mogelijk aan de eigen inzet moet vasthouden.⁵¹ Terwijl Aristoteles aangeeft dat er grenzen zijn aan wat een mens kan verduren,

spreekt uit Thomas' vertaling het beeld van iemand die in een situatie van overmacht vertrouwen heeft in eigen verstand en deugdzaamheid, ook al betekent het zijn ondergang.⁵²

Daarmee is duidelijk dat Thomas, hoewel hij de grondgedachte van Aristoteles' opvatting over dapperheid overneemt en zelfs versterkt, op enkele punten verschilt van Aristoteles. Hij bepaalt het goed waarop de dappere gericht kan zijn zeer breed en relateert bijgevolg het belang van slagveld-dapperheid. Daarnaast legt hij minder dan Aristoteles nadruk op het welslagen van de handeling. Dit lijkt mogelijkheden in zich te dragen om te komen tot een begrip van dapperheid dat van toepassing is op hetgeen we in de brieven van Olchowik hebben gezien. Bezien we de *Summa* om hierover meer helderheid te krijgen.

3.2 Dapperheid als 'sustinere'

In de *Summa* presenteert Thomas een uitgebreide verhandeling over het begrip dapperheid. Hierin borduurt hij voort op Aristoteles' denkbeelden en komt hij tot verdieping van een aantal ervan. Hij werkt echter ook de hierboven gepresenteerde bedenkingen verder uit.

Kenmerkend voor de dappere is, dat deze erop uit is een goed te realiseren. Dit kan uiteenlopende vormen aannemen. Alles wat voortvloeit uit het voorschrift van de natuurwet en door het praktisch verstand wordt ingegeven vraagt erom verwerkelijk te worden.

Vanuit zijn overtuiging treedt de dappere zijn omgeving tegemoet. Dit werkt Thomas op bijzondere manier uit, namelijk door de aristotelische deugden prachtlievendheid ('megaloprepeia') en grootmoedigheid ('megalopsychia') als onderdeel van dapperheid te behandelen (resp. 2a2ae 134: 'manificentia' en 2a2ae 129: 'magnanimitas'). De prachtlievende is bij Aristoteles iemand die royaal optreedt in de financiering van grote openbare werken. Essentieel voor deze deugd is dat de goede mens met zijn rijkdom 'naar buiten treedt'; hij toont zich aan de gemeenschap als een rijk man.⁵³ Thomas borduurt voort op deze essentie maar geeft haar een bredere toepassing. De prachtlievendheid betreft niet alleen handelingen die grootse daden in de materiële sfeer betreffen, zij heeft betrekking op alle mogelijke grootse daden. In die zin draagt iedere deugd het aspect van 'magnum facere' in zich. Het geldt zeker voor de dapperheid. Deze deugd is bij uitstek gericht op daden die moeilijk en zwaar (2a2ae 134, 4: 'arduum et difficile') zijn. Grootmoedigheid is bij Aristoteles de deugd om het eerbetoon dat hoort bij grote daden in ontvangst te nemen. De grootmoedige is iemand die grote daden verricht, zich dat bewust is en dat uitstraalt. Anderen moeten weten hoe voortreffelijk hij handelt. Hij eist dus ook passende waardering voor zijn daden. Deze schets heeft bij auteurs wrevel gewekt omdat zij zich storen aan de zelfgenoegzaamheid die ze erin lezen.⁵⁴ Thomas legt de deugd uit op een wijze waarbij niet de zelfingenomenheid centraal staat. Hiertoe maakt hij gebruik van een onderscheid dat hij ook in het commentaar hanteert: het onderscheid tussen eerbewijzen en deugdzame daden waaraan ze refereren. Het gaat de grootmoedige niet zozeer om eer, het gaat hem erom zaken te doen die de eer waardig zijn.⁵⁵ Eer is slechts van belang als bevestiging en getuigenis

(‘testimonium’) van het goede handelen (2a2ae 131). Het is immers verwerpelijk om vanwege niet-deugdzame daden eerbewijzen te verkrijgen (2a2ae 129, 1 ad 3). Dan maakt men zich schuldig aan de zonden van ‘ambitio’ en ‘inania gloria’. Een bepaalde vorm van ijdelheid is echter niet verwerpelijk; de mens mag zijn eigen voortreffelijkheid wel inzien en uitdragen (2a2ae 132, 3). Precies dit doet de grootmoedige, die de eer alleen opeist wanneer hij deze waardig is.

Daarmee is de trots van de grootmoedige omgewerkt tot uitstraling van de overtuiging voor de goede zaak te staan. Grootmoedigheid betekent dat iemand een voornamen inzet heeft en daar openlijk voor uitkomt. Het door Aristoteles beschreven langzame lopen en weloverwogen praten verklaart Thomas dan ook niet uit trots. De grootmoedige wordt gekenmerkt door deze manier van doen omdat de zaken waarop hij zich richt grote toewijding en concentratie vragen (2a2ae 129, 3 ad 3).

De aldus omgewerkte grootmoedigheid is een essentieel onderdeel van de dapperheid. De dappere komt er openlijk voor uit dat hij door een voornamen inzet beziel wordt en eist van anderen dat zij de grootheid daarvan inzien. Doorgaans zal hij deze erkenning krijgen: het berichten van grote daden gaat meestal samen met de waardering van anderen. Maar, zo geeft Thomas aan door beide elementen nadrukkelijk los van elkaar te thematiseren, de mogelijkheid bestaat dat ze niet samengaan; de goede daad wordt dan niet gewaardeerd. In dat geval is de waardering van anderen volstrekt ondergeschikt. De grootmoedige zal uitkomen voor zijn inzet.

Het geprononceerd uitdragen van een goed wordt moeilijker wanneer iemand zich weet geconfronteerd met gevaren. Er ontwikkelt zich niet zelden een strijd. Refererend aan Aristoteles’ stelling dat dapper handelen op het slagveld wordt gerealiseerd, stelt Thomas dat dapperheid wordt gepraktiseerd in een rechtvaardige oorlog omwille van het ‘bonum commune’ (2a2ae 123, 5: ‘bonum commune per justum bellum’). Beide begrippen moeten daarbij op een brede manier opgevat worden. Van ‘bonum commune’ hebben we reeds gezien dat het op uiteenlopende zaken kan duiden. Dit geldt ook voor het begrip ‘bellum’, zo geeft Thomas expliciet aan: iedere situatie waarin de mens, op grond van een genomen beslissing, een aanslag op zijn leven te verduren krijgt, kan als ‘bellum’ omschreven worden (2a2ae 123, 5).⁵⁶

In deze strijd ontstaan er passies die iemand van de goede daad kunnen weerhouden. De sterkste passie is de vrees, die de mens ertoe aanzet voor de gevaren weg te vluchten (2a2ae 123, 12). Om de vrees te weerstaan is een krachtdadigheid (‘fortitudo’) nodig, een standvastigheid in de ziel (2a2ae 123, 1, cfr. 1a2ae 61, 2). Dit is de dapperheid.⁵⁷ Zij zorgt ervoor dat het bevel van de ratio (‘imperium rationis’) zich teweerkent tegen de impuls van de passies (‘impetus passionum’) (1a2ae 61, 3). Het betekent niet dat bepalend voor dapperheid zou zijn een oppositie tussen ‘passie’ en ‘ratio’. De dappere is er geheel en al van overtuigd dat hij het goed moet realiseren. Ook in zijn strevingsleven voelt hij zich aangetrokken tot het goed.⁵⁸ Er zijn echter enkele neigingen die dit tegengaan, en deze moeten tegengegaan worden. Het gaat

hier vooral om vrees voor lichamelijke pijnen. Omringd door allerlei bedreigingen heeft het lichaam grote pijnen te doorstaan en loopt het kans te bezwijken. Voor de dappere geldt dus dat zijn ziel op het goede is gericht (2a2ae 123, 6 ad 2: 'actum animae fortissime inhaerentis bono') terwijl het lichaam pijn heeft. Het is daarom in beperkte mate geldig dat de dappere handeling geen plezier ('delectatio') met zich mee zou brengen. Lichamelijk genoegen ('delectatio corporalis') blijft achterwege, maar de dappere ervaart wel een geestelijke bevrediging (2a2ae 123, 8: 'delectatio animalis'). De dappere stelt het goed van de deugd boven het fysieke leven.

De kern van dapperheid omschrijft Thomas als 'sustinere',⁵⁹ dat als eerste betekenis heeft 'omhooghouden' en 'dragen'. Thomas weet zich hierbij gesteund door Aristoteles: 'sustinere' is de latijnse vertaling van 'hypomenô', waarmee Aristoteles het ondergaan van pijnen aanduidt.

Thomas geeft het woord evenwel een specifieke invulling, zo komt al naar voren wanneer hij de belangrijke plaats die 'sustinere' inneemt in verband brengt met Aristoteles' overtuiging dat de omgang met vrees in sterkere mate bepalend is voor dapperheid dan de omgang met durf. Omdat de omgang met durf vooral van belang is voor iemand die aanvalt terwijl omgang met vrees vooral voorkomt bij iemand die op zijn plaats blijft, zou uit Aristoteles' woorden afgeleid kunnen worden dat dapperheid uit 'sustinere' bestaat (S.T 2a2ae 123, 6). Nu is het zeer de vraag of Thomas hierin gelijk heeft. Bij aanvallen is evenzeer vereist dat men vrees overwint als bij standhouden. En het kan juist van durf getuigen ervan uit te gaan dat men op een bepaalde positie wel zal standhouden. Thomas stelt echter dat mensen slechts aanvallen wanneer ze menen sterker te zijn, zodat ze niet veel vrees voelen (2a2ae 123, 6 ad 1). Vrees doet zich voor wanneer iemand met fysieke overmacht wordt geconfronteerd. Een precieze beantwoording van de vraag of Thomas gelijk heeft is op deze plaats niet nodig. Van belang is, dat zijn receptie van Aristoteles getuigt van een speciale opvatting van 'sustinere'. Dit begrip betekent in overdrachtelijke zin 'dragen, verdragen'. Het duidt erop dat iets 'zwaars' voorhanden is dat getorst of ondergaan moet worden. In het geval van dapperheid is dit de weerstand die ondervonden wordt. Het betekent dat voor Thomas dapperheid in essentie bestaat uit het tegen een sterke (fysieke) macht in vasthouden aan een voornamelijk inzet. Essentieel voor de dappere is niet zozeer dat hij aanvallend is ingesteld, ook in het verdedigen kan dapperheid gepraktiseerd worden.⁶⁰

Daarmee schetst Thomas dapperheid als een paradoxale houding. Enerzijds is er op basis van een sterke overtuiging de geprononceerde inzet, maar deze gaat samen met een dulden, een dragen van spanningen. Dit is niet lijdzaam ondergaan, er is kracht voor nodig.⁶¹ Dat dit inderdaad een schijnbare tegenspraak is, wordt duidelijk wanneer we inzien hoe deze twee elementen samengaan: juist iemand die zijn nek uitsteekt ontmoet weerstand.

De nadruk op het standvastig blijven onder grote bedreigingen leidt ertoe dat de feitelijke gevolgen van secundair belang zijn voor de bepaling van dapperheid. Iemand die vasthoudt aan de inzet maar in de strijd het onderspit delft is voor Thomas evenzeer dapper als iemand die de

strijd in zijn voordeel beslecht. Het is juist in situaties waarin iemand tegenover een sterke overmacht staat en waarin de goede afloop onzeker is mogelijk om te tonen dat men bereidheid is zich voor de verdediging van het goede geheel in te zetten.⁶² Het is dus zeer wel denkbaar dat iemand in termen van effectiviteit het onderspit delft maar wel datgene heeft gerealiseerd wat voor hem het meest voorname is. Voor hem geldt dat hij wint door te verliezen.⁶³

In dit opzicht, zo geeft Thomas aan, bestaat er zelfs onderscheid tussen dapperheid en rechtvaardigheid, de deugd die gestalte krijgt in de uitwendige handeling ten opzichte van de ander. Er moet een duidelijk zichtbaar resultaat in het uitwendig handelen bereikt worden wil de handeling rechtvaardig heten. Dapperheid daarentegen betreft het zieleleven. Dat wil natuurlijk niet zeggen dat de dappere per se het onderspit delft. Juist omdat hij zich niet laat afleiden door pijnen houdt hij het hoofd in een moeilijke situatie koel en is hij in staat deze te overzien. De 'prudencia' zal bij de dappere beter functioneren dan bij degene die door de pijnen in paniek raakt. De vermogens om de tegenstander daadwerkelijk te verslaan zijn echter relatief onbelangrijk voor de bepaling van dapperheid. De dappere gaat de confrontatie niet aan omdat hij, na weging van de eigen kracht tegenover die van de anderen, weet dat hij de sterkste is. Het gaat hem er louter om dat hij een bepaald goed wil behouden.

Deze houding kan op kortere en op langere termijn naar voren treden. Het kan gebeuren dat iemand plotsklaps met een gevaar wordt geconfronteerd. Op zo'n moment, wanneer er geen gelegenheid tot uitgebreide deliberatie is, komt bij uitstek naar voren dat iemand vanuit een goede gesteldheid handelt, zo geeft Thomas evenals Aristoteles aan (2a2ae 123, 9). 'Sustinere' manifesteert zich evenwel dikwijls doordat iemand zich op een doel concentreert en daar gedurende langere tijd aan vasthoudt. De dappere die hiertoe in staat is geeft blijk van 'perseverantia', de eigenschap om gedurende langere tijd op het goede gericht te blijven (2a2ae 137).

De kenmerken van dapperheid komen sterk naar voren bij het martelaarschap, de hoogste vorm van dapperheid. De martelaar is bij uitstek degene die, omdat hij vasthoudt aan zijn inzet, in strijd ('bellum') is met zijn omgeving. Hij wordt bedreigd met (en ondergaat) fysieke pijnen en krijgt zelfs een aanslag op zijn leven te verduren. Hij ondergaat ('sustinet') dit omdat hij trouw is aan zijn inzet.⁶⁴ De martelaar is ervan overtuigd dat hetgeen waarvoor hij opkomt de moeite waard is. Hij weet dat de pijnen die worden toegebracht gevolg zijn van onrechtvaardigheid, en dat hij staat voor de rechtvaardige zaak. Zozeer is hij hiervan overtuigd, dat hij geen andere weg kan nemen dan het goede verdedigen. Deze wetenschap geeft hem ook de kracht daartoe.

Het goed waarvoor de martelaar zich inzet presenteert Thomas in religieuze termen. De martelaar accepteert de dood vanuit zijn 'fides', de trouw aan God (2a2ae 124, 3, 2a2ae 123, 4). Omdat zijn gelijk is ingegeven door een bovenaardse realiteit, is de martelaar bereid zich te onthechten van dit leven (2a2ae 124, 5). Hij is gericht op goederen aan gene zijde van het aardse

bestaan, waarvan hij weet dat ze van meer waarde zijn dan het aardse leven. Dat wil niet zeggen dat de mogelijkheid van het martelaarschap is ingeperkt tot de handelingen die louter het religieus bewustzijn betreffen. In principe kan iedere goede handeling in het aardse bestaan leiden tot martelaarschap, mits hij vanuit de inspiratie van het geloof verricht wordt. De zaak waar de martelaar zich voor inzet moet getuigenis ('testimonium') van geloof aan God zijn. Als zodanig is ze de moeite waard om voor te sterven (2a2ae 124, 5).

3.3 balans

In zijn verwerking van het aristotelisch begrip van dapperheid brengt Thomas van Aquino een aantal veranderingen aan die voor de thematiek van ons onderzoek relevant zijn. Zo relateert hij het belang dat Aristoteles hecht aan eerbewijzen die in een gemeenschap worden toebedeeld. Deze zijn niet de hoogste maatstaf voor de beoordeling van handelingen, dat is uiteindelijk de natuurwet. Met deze verschuiving distantieert Thomas zich van Aristoteles' eenzijdige invulling van de dappere daad. Niet de verdediging van een particuliere gemeenschap maar allerlei mogelijke daden kunnen 'dapper' zijn. Thomas kan dapperheid zo omschrijven als een deugd die in uiteenlopende contexten is te praktiseren. Het is op velerlei manieren mogelijk dat iemand geprononceerd een goed uitdraagt en stuit op weerstanden die hij moet overwinnen. De dappere geeft in de strijd waarvan dan in overdrachtelijke zin sprake is blijk van een goede omgang met de passies die de gevaren in hem oproepen.

De kern van hetgeen de dappere hierbij doormaakt omschrijft Thomas als 'sustinere'. Dit begrip komt bij Aristoteles ook voor maar Thomas geeft het een bijzonder accent. Hij presenteert een begrip van 'sustinere' waarin de spanning centraal staat tussen (de vrees voor) een fysieke overmacht enerzijds en het vasthouden aan de inzet anderzijds. Dit accent maakt het mogelijk dat de deugd van toepassing is op iemand die een sterke overtuiging uitdraagt, een overtuiging die afwijkt van de in zijn omgeving gangbare, terwijl hij deze overtuiging niet met fysieke of gewelddadige middelen kan of wil verdedigen. De opvattingen van Thomas hebben het mogelijk gemaakt te komen tot beter inzicht in de elementen van een dergelijke houding. Proberen we nu deze elementen te reconstrueren. Zij zijn te lezen als theoretische verwoording van hetgeen bedoeld wordt wanneer iemand als Olchowik 'dapper' genoemd wordt.

De pacifist heeft een krachtige inzet. Krachtig betekent hier dat het een voorname kwestie betreft waarop hij is gericht, de intermenselijke omgang, en dat hij uit is op een radicale verandering van de bestaande situatie. In deze opvatting wijkt hij sterk af van zijn omgeving. Toch leidt dit niet tot twijfel, hij is ervan overtuigd dat hij het bij het rechte eind heeft en dat anderen ook de juistheid van zijn inzet kunnen inzien. Hiervoor krijgt hij regelmatig bewijzen.

Tegenover de andere mens komt hij openlijk uit voor zijn krachtige inzet. Dat brengt risico's en gevaren met zich mee. Hij weet dat hij weerstand zal op roepen en dat hij, wanneer het tot confrontatie komt, het onderspit kan delven. De aard van de inzet brengt immers met zich

mee dat hij fysieke de mindere is. Hij kan er dus niet op uit zijn de situatie te overheersen of naar zijn hand te zetten. Korte termijn successen vormen niet zijn doel. Wat hij beoogt, is getuigenis afleggen van zijn inzet. Vanuit deze houding laat hij het handelen van mensen op zich af komen. Daartoe is een kracht nodig. Het is niet eenvoudig om met onzekerheid over de toekomst te leven. En het is zeker niet eenvoudig om, wanneer onheil dreigt, op de plaats te blijven. De neiging om te proberen het onheil te bemeesteren zal zich opdringen, of de neiging om weg te vluchten. De dappere pacifist is in staat deze neigingen te weerstaan en af te wachten. Deze houding is dus geen passiviteit in de zin van lijdzaam ondergaan maar een onder ogen durven zien van wat er gebeurt en durven afwachten.⁶⁵ Het gevaar wordt onderkend maar hij stormt er niet direct op af. Evenmin bezwijkt hij eronder of geeft hij eraan toe. Hij wacht gewoon af wat er komt terwijl hij aan zijn inzet vasthoudt.⁶⁶

Wanneer het komt tot directe confrontatie, is een nieuwe kracht vereist. Omdat de anderen fysiek sterker zijn kunnen ze naar willekeur handelen. De pacifist moet daarom de grillen van de vijandige ander 'over' zich heen laten komen.⁶⁷ In zekere zin 'tolereert' hij de ander zoals deze zich voordoet. Tolereren in de zin van het dragen van wat hij niet wenst, wat hij afkeurt en afwijst.⁶⁸ Daarvoor is kracht nodig, de kracht om te (ver)dragen wat als afkeurenswaardig wordt ervaren. Van Tongeren en Zweerman spreken in dit verband van 'draagkracht'⁶⁹ en 'duldkracht'.⁷⁰ Er is een grote afkeer van wat verdragen moet worden; het zou veel beter zijn als dat slechte er niet was. Het slechte wordt echter toch geduld.⁷¹ Hiertoe is de pacifist in staat omdat hij zeker weet dat het goed is wat hij doet. Daarbij is hij ervan overtuigd dat de ander eens tot inkeer zal komen; eens zal de goede inzet triomferen. Echter, het staat niet vast wanneer dat gebeurt. Het is dus niet zeker of dat zal gebeuren vóórdat de ander kwaad heeft gedaan. De acceptatie is dus niet het gevolg van een calculatie, waarin te verwachten tijdelijke gevolgen van de acceptatie worden afgezet tegen te verwachten voordelen. Integendeel, het ligt vanwege zijn gebrekkige fysieke kracht niet voor de hand dat hij succes zal hebben. Zijn 'winst' ligt op een ander vlak. Hij houdt aan het ware goed vast en realiseert daarmee zijn oriëntatie op goed leven optimaal. Daarmee draagt hij, voorzover het in zijn vermogen ligt, bij aan het ontstaan van een betere wereld.

-
- ¹ Tolstoj (1967) Pamflet 'Two Wars' passim
- ² Tolstoj (1967) Pamflet 'Notes for Soldiers'
- ³ Tolstoj (1967) Pamflet 'Notes for Soldiers' spreekt van 'spiritual force'
- ⁴ Tolstoj (1967) Pamflet 'Two Wars' omschrijft pacifisten als 'firm in goodness and truth'
- ⁵ Zo stelt Tolstoj (1967) Pamflet 'Two wars' dat het handelen voor de 'Dukhobaren', een Russisch volk dat massaal dienst weigerde, gekenmerkt wordt door 'geduldige standvastigheid' ('patient firmness')
- ⁶ Olchowik (1899) passim
- ⁷ Deze brief is afgedrukt aan het eind van Olchowik (1899)
- ⁸ Olchowik (1899) 17
- ⁹ Zo omschrijft een vriend van Olchowik hem Olchowik (1899) 35
- ¹⁰ Wanneer hem gevraagd wordt of hij niet bang is, zegt Olchowik 'neen, de dood verschrikt me niet' Olchowik (1899) 19
- ¹¹ Olchowik (1899) 27
- ¹² Olchowik (1899) 19, 20-21, 30, 33, 46, 51
- ¹³ Hoezeer het om een persoonlijke motivatie gaat, blijkt wanneer Olchowik de innerlijke kracht waarmee hij de dreigende commandanten weerstaat aanduidt met de term 'geweten'. Het blijkt ook wanneer Olchowik aangeeft dat het tegen zijn geweten is om officieren te gehoorzamen, en wanneer Olchowik stelt dat hij slechts kan doen wat in overeenstemming is met zijn geweten en de leer van Christus Resp Olchowik (1899) 57, 76
- ¹⁴ De overeenkomst met Tolstoj's opvattingen komt er ook in naar voren dat Olchowik van mening is dat de waarheid voor iedereen direct toegankelijk is. Zo zegt hij dat Christus met zulke simpele woorden onderwees, dat de eenvoudigen en ongeletterden Hem begrepen. Het waren de geletterden die Hem niet begrepen en bestreden. En ook voor Olchowik volgt uit de eenvoud van het gebod dat mensen het direct moeten navolgen. Als voorbeeld noemt hij het gebod van naastenliefde, dat ook tot liefde voor de vijand opdraagt. In de bijbel zou duidelijk staan dat niemand de wapenen moet opnemen tegen de naaste en daarom zou deze regel in alle omstandigheden gepraktiseerd moeten worden. Olchowik (1899) 20, 42, 51, 57
- ¹⁵ Olchowik (1899) 74 'Ik heb de ondervinding opgedaan dat zodra men iets onderneemt men begint te twijfelen, maar zodra men tot een beslissing gekomen is, is er niet verontrustends meer over, men ziet de zaak helder in, de twijfel is verdwenen'
- ¹⁶ Olchowik (1899) 30 'Als gij voor de waarheid lijdt zijt gij gelukkig'
- ¹⁷ Zo zegt hij zelfs een keer tegen officieren 'gij doet uw werk, ik doe het mijne' Olchowik (1899) 36
- ¹⁸ Olchowik (1899) 46
- ¹⁹ Olchowik (1899) 19
- ²⁰ Zo schrijft Olchowik (1899) 54 over een officier 'Hij schold mij uit voor al wat lelijk is, toen hij merkte dat hij me niet kon overtuigen, ik zeide tot hem "Waarom gebruikt gij orthodoxen zulke duivelse woorden" Daarop nam de bevelvoerende officier een gebonden boek en sloeg er mij mede in het gezicht. Ik zeide er niets op'. Een dergelijke scène wordt ook beschreven in Olchowik (1899) 44

21 Het sterkst blijkt deze ontvankelijkheid bij medesoldaat Sereda aanwezig te zijn. Ook Sereda gaat over tot dienstweigering. Hij is hiertoe niet echt aangezet door Olchowik. Deze zegt zelfs expliciet dat hij er niet op uit is Sereda te overtuigen. De ommekeer heeft zich spontaan in Sereda voltrokken, iets wat hij volgens Olchowik (1899) 22 als volgt omschrijft: "() toen Olchowik verschillende militaire plichten weigerde te vervullen, troffen zijn antwoorden me en door het lezen van het evangelie heb ik gezien dat hij gelijk had." Sereda was dus ontvankelijk voor Olchowiks inzet, kwam tot lezing van de bijbel en ontdekte zelf de daarin vervatte waarheid.

22 Olchowik (1899) 22-23 na geconstateerd te hebben dat Olchowiks weigering om de eed te zweren grond bezit omdat zweren in het evangelie wordt verboden, adviseren zijn vrienden Olchowik om toch maar de eed af te leggen omdat hij zich anders zo veel moeilijkheden op de hals haalt. "Zeker doet ge geen goed met te blijven weigeren, (want) het zou meer in je voordeel zijn als je gehoorzaamde." Weigeren zou niet in het voordeel van de weigeraar zijn omdat deze veel te verduren krijgt. Het eigen lijfsbehoud achten ze voornamer dan de inzet voor het ideaal.

23 Olchowik (1899) 22, cfr. 36, waar een vriend vertelt dat soldaten Olchowik moedig noemen.

24 Typerend hiervoor is de stelling in Walton (1986) dat iedere actie apart beschouwd moet worden vanuit de vraag hoe de deliberatie verliep en wat de intentie van de dappere was.

25 In dit hoofdstuk verwijzen alle referenties aan Aristoteles' tekst naar de *Ethica Nicomachea*.

26 1115b8-14 het is goed om voor bepaalde zaken vrees te voelen, bijvoorbeeld voor zaken die het leven bedreigen. Het positieve aspect van vrees is ook in de tekst aanwezig wanneer het tegendeel wordt gethematiseerd als de (naamloze) ondeugd van degene die totaal geen vrees voelt. De persoon die vanuit deze ondeugd handelt mist de positieve inbreng die vrees kan hebben (1115b25-28). Cfr. Pears (1980) 175-181, 183.

27 Walton (1986) 139.

28 Lighton (1988) 89-92.

29 Aristoteles geeft dat expliciet aan wanneer hij zegt dat de dappere ertoe komt de vrees te doorstaan vanwege het doel ('telos') van de dapperheid.

30 Lafheid als tegendeel van dapperheid betekent dus niet dat het verstand niet sterk genoeg zou zijn om de vrees te onderdrukken maar dat de vrees op verkeerde wijze inwerkt op de (praktische) rationaliteit. In de dapperheid wordt het trouwerend effect dat angst op het oordelend vermogen heeft weggenomen, zodat men in een penibele situatie goed kan oordelen. Dit wordt uitgewerkt in Wallace (1973).

31 Mede hierop duidt Aristoteles wanneer hij in het laatste deel van de bespreking van dapperheid uitoefening van deze deugd smartelijk noemt (1117a34 'epilypon').

32 Duff (1987) 11.

33 Aristoteles omschrijft dapperheid als midden in de omgang met de passies vrees en durf en hij stelt de dappere tegenover de lafaard en de roekeloze (1116a4-9).

34 Deze stelling heeft in de literatuur geleid tot problemen. Een verschil tussen vrees en durf zou betekenen dat er vier ondeugden bestaan: een te veel en te weinig aan beide. Aristoteles noemt er evenwel drie: een te veel aan vrees, en voornoemde twee. De auteurs die stellen dat vrees en durf wezenlijk verschillen zien zich dan ook genoodzaakt tot eigen ontwerp van een vierde ondeugd te komen. Garver (1982) 228 verschaft een kort overzicht van de wijze waarop andere auteurs hiertoe overgaan.

35 1115b12-13 de dappere ondergaat ('hypomenei') de verschrikkingen 'omdat het schoon is' ('tou kalou heneka'). Rackham (1960) vertaalt: 'for the sake of what is noble'.

1115b23 de dappere ondergaat ('hypomenei') de verschrikkingen 'om wille van het schone' ('kalou dē heneka'), 1116a11 in dapperheid verdraagt ('hypomenei') men de verschrikkingen 'omdat het schoon is' ('hoti kalon'), 1116a16 zelfmoord valt niet onder dapperheid want de zelfmoordenaar verdraagt ('hypomenei') de dood niet 'omdat het schoon is' ('hoti kalon').

1116b3 men moet niet dapper zijn omdat men ertoe gedwongen wordt maar 'omdat het schoon is' ('hoti kalon'),
 1117a8 zij zijn niet dapper, die niet 'omwille van het schone strijdbaar zijn' ('dia to kalon', Rackham vertaalt 'kalon' met 'honor'),
 1117a17 de dappere is degene die verschrikkingen doorstaat ('hypomenai') 'omdat het schoon is' ('hoti kalon'),
 1117b9 de dappere is degene die de pijnen 'doorstaat' ('hypomenai') 'omdat het schoon is' ('hoti kalon')
 Cfr hoofdstuk 1 paragraaf 3 I

36 Dit beeld van dapperheid wordt geschetst en bekritiseerd door Oxenberg-Rorty (1986) 151-156, White (1988) 75, Walton (1986) 98

37 Pears (1978) passim spreekt van een 'extern goal'

38 Het ontbreken van een expliciete verwijzing hiernaar is niet verwonderlijk. In het Athene van Aristoteles is deze gedachtegang zozeer een vanzelfsprekendheid, dat Aristoteles haar niet hoeft te verwoorden. Uitgewerkt in Pears (1980) 178

39 Dit ligt ook besloten in de vertaling die Rackham (1960) geeft. 'kalon' vertaalt hij met 'noble'

40 Smoes (1991)

41 1116b18-21 de burgers waren bereid te sterven terwijl de soldaten (die minder van dit ideaal bezield waren) vluchtten toen ze zich met een overmacht geconfronteerd zagen. Aristoteles' nadruk op de dapperheid van de staatsburgers bevestigt de ontwikkeling die het begrip dapperheid in de 7e en 6e eeuw had doorgemaakt. Dapperheid werd niet meer zozeer gekoppeld aan de aristocratische krijger die in zijn eenzame heldendaden verrichtte, dapperheid werd veel meer in verband gebracht met de massa der 'hoplieten' (burger-soldaten) die gezamenlijk strijden voor behoud van hun 'polis'. Smoes (1991) schetst deze ontwikkeling.

42 Deze interpretatie wordt bevestigd door Rackham (1960), die 'dyschereinousin' (weezinwekkend) verklaart door de toevoeging 'i.e. het resents it as inglorious'. Zie ook Duff (1987) 11

43 Een miskenning van deze overtuiging als kenmerk van de dappere soldaat ligt besloten in Oxenberg-Rorty (1986) 161, die suggereert dat de soldaten haar niet kunnen bezitten omdat het niet aan hen is om te bepalen wanneer oorlog wordt gevoerd, de staatsman moet dat doen. De soldaten zouden alleen maar oorlog hebben te voeren op bevel van hogerhand. Hun dapperheid zou er slechts uit bestaan dat ze op instigatie van de bestuurders van de 'polis' het strijdperk betreden en orders opvolgen. Ook al heeft Oxenberg-Rorty feitelijk gelijk wanneer ze stelt dat de bestuurders van de 'polis' bepalen wanneer de oorlog wordt gevoerd en de soldaten hun bevelen uitvoeren, en ook al zullen er zeker soldaten geweest zijn die niet uit overtuiging vochten, de conclusie die ze trekt is niet terecht. De nadruk op de staatsman als de beslissende instantie reduceert de dapperheid tot middel van ieder willekeurig (door de staatsman vastgesteld) goed en leidt tot ontkenning van hij (in ieder geval een deel van) de soldaten aanwezig positieve motivatie tot dapper handelen. De soldaat is bij Aristoteles niet louter een middel om aan de wensen van de staatsman te voldoen. Hij 'staat voor' de 'polis'-gemeenschap, in zo sterke mate dat hij bereid is voor (het goed van) de gemeenschap zijn leven op te offeren.

44 Het is natuurlijk onmogelijk te weten wat Olchowik ervoer. Wel wijst de opmerking waarin hij toegeeft dat hij momenten van zwakte heeft gehad hierop.

45 In Gutnic (1991) komt de samenhang tussen het strijden voor een inzet en dapperheid sterk naar voren. Het is het indrukwekkend verslag van de wijze waarop een concentratiekampgevangene ageert tegen de brute overheersers. Dikwijls brengt ze direct naar voren dat het gaat om wandaden en onmenselijke toestanden waartegen ze zich verzet. In de wijze waarop ze zich verzet brengt ze zo direct naar voren dat de kracht om zich te verzetten voortkomt uit verontwaardiging over de misstanden.

46 Zeer sterk spreekt deze overtuiging uit Walton (1986). Deze beschrijft mensen die in uiteenlopende situaties eenmalig tot dappere handelingen zijn gekomen. Op de karaktereigenschappen van deze mensen gaat hij weinig in.

47 Oxenberg-Rorty (1986)

48 *Comm. EN 537, 542* Jaffa (1952) 75 pleit voor een vertaling van 'sicut' met 'bijvoorbeeld'

49 *Comm. EN 537* 'pro optimus rebus'

50 Evenals Aristoteles schetst Thomas het als essentieel voor dapperheid dat strijdend voor de goede zaak pijn worden doorstaan. Het is een elementair menselijk mechanisme om dingen te vrezen en ieder verstandig mens erkent vreeswekkende dingen (*Comm. EN 545*). Dit werkt echter niet belemmerend voor uitvoering van de dappere handeling. Omwille van het goede (*Comm. EN 587*) doorstaat de dappere ze.

51 *Comm. Eth. 545* Thomas leest 'talía' (vertaling van 'toíauta' in 1115b12) als betrekking hebbend op de dingen die zeer grote vrees opwekken terwijl de tekst van Aristoteles suggereert dat het om 'gewone' vreeswekkende dingen gaat.

52 Deze passage wordt uitgebreid besproken in Jaffa (1952) 98.

53 Hoezeer dit element essentieel is, komt erin naar voren dat precies vanuit dit kenmerk van de 'megaloprepeia' haar tegendeel wordt omschreven: in de pronkzucht ('banausia') is men er alleen maar op uit de eigen rijkdom te tonen. Cfr. Van Tongeren (1989).

54 De Vogel (1974) 248: 'Het portret dat Aristoteles ons hier schildert doet ons bijzonder onsympathiek aan.' De Vogel citeert de klassieke studie Ross (1945), die schrijft: 'as a whole the picture is an unpleasing one'. Ze wijst ook op de afkeuring die spreekt uit de meer recente studie Oates (1963).

55 2a2ae 129, 1 ad 3: 'facere ea quae sunt honore digna',
2a2ae 129, 2: 'ad ea tendit magnanimitas quae sunt magno digna honore',
2a2ae 129, 4 ad 1: 'magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute in quantum scilicet tendit ad ea quae sunt digna magno honore'.

Wanneer Thomas stelt dat de grootmoedige eigenlijk weinig waarde hecht aan eer en glorie (2a2ae 132, 2 ad 1) kan hij wel steunen op Aristoteles' stelling dat de grootmoedige de waarheid meer belangrijk acht dan de opinie van de mensen (1124a17, 1124b18).

56 In die zin kan Aristoteles' omschrijving van dapperheid als deugd die betrekking heeft op de doodsgedachten die zich in de oorlog voordoen gehandhaafd blijven.

57 1a2ae 61, 2 over de dappere: 'quod homo firmetur in eo quod est rationis'.

58 De dappere bezit een 'rectitudo appetitus' (1a2ae 61, 1). Door het gebruik van de term 'appetitus' geeft Thomas aan dat ook voor dapperheid geldt dat zij verbonden is met het domein van de strevingen. Dapperheid draagt de streving naar het goede in zich.

59 'Sustinere' vormt tezamen met 'aggredi' (aanvallen) de twee manieren waarop dapperheid als volharding in de gerichtheid op het doel in zijn werk gaat (2a2ae 123, 6, 2a2ae 128). Van deze twee is 'sustinere' 'actus principalior' (2a2ae 123, 6). Dit betekent dat zij zich voordoet in het meest extreme geval waarin van dapperheid sprake is. In haar komt het wezen van dapperheid het sterkst naar voren.

60 Thomas werkt dit ook uit in 'patientia' als onderdeel van de dapperheid (2a2ae 136). De kwade dingen - 'mala' - worden met een evenwichtige geest geduld, zelfs wanneer iemand bedreigd wordt met de dood.

61 Zweerman (1991) 127 spreekt in een uitleg van 'sustinere' aan de hand van teksten van Franciscus van Assisi van 'duldkracht'. Zo ook Van Tongeren (1993), die 'sustinere' in verband brengt met draagkracht.

62 Pieper (1960b) 32.

63 Pieper (1960b) 18.

⁶⁴ 2a2ae 123, 5 ad 1, 2a2ae 124, 2: de martelaar houdt zich, ten overstaan van een doodsdreiging zo sterk, dat hij op het goed van de deugd blijft gericht. De omschrijvingen van het martelaarschap bevatten voortdurend referenties aan de goede zaak waarvoor de martelaar staat:

2a2ae 124, 1: de martelaar staat 'in veritate' en 'in justitia';

2a2ae 124, 1 ad 2: het martelaarschap bestaat uit 'debita sustinentia passionum injuste inflictarum';

2a2ae 124, 3: het martelaarschap bestaat uit 'debita tolerantia mortis'.

⁶⁵ Smoes (1991) gebruikt in dit verband naast het begrip 'Standhaftigheid' de term 'Aktive Geduld'.

⁶⁶ De kracht van deze houding onder de noemer dapperheid wordt geschetst door Mayer (1991). Wanneer deze houding als 'passiviteit' wordt omschreven, gaat het om passiviteit zoals Van Tongeren (1992) die uitwerkt.

⁶⁷ Zweerman (1991) 127-128 brengt 'sustinere' in verband met het dragen van de grillen van de ander.

⁶⁸ Tolereren als het dragen van een last die is opgelegd wordt uitgewerkt door Van Tongeren (1993).

⁶⁹ Van Tongeren (1992) 109, Zweerman (1991) 128.

⁷⁰ Zweerman (1991) 128.

⁷¹ Van Tongeren (1993) 15.

In de inleiding van deze studie is betoogd dat de discussie over de morele aantrekkingskracht van het pacifisme in een impasse verkeert. Als adstructie van deze stelling diende een schets van het onvermogen van deontologische en utilistische theorieën om de moraliteit van Tolstojs pacifisme te verwoorden. De verwachting werd uitgesproken dat de deugdedethiek hiertoe beter in staat zou zijn. Een studie hiernaar zou ertoe kunnen bijdragen dat de discussie over het pacifisme uit de impasse geraakt. Op deze plaats maken we kort de balans op. We gaan hierbij uit van de vraag in hoeverre verzet tegen geweld in deugdedethische termen adequaat is verwoord. Verzet tegen geweld is typerend voor alle vormen van pacifisme. In de bespreking hiervan maken we expliciet dat de belofte die de keuze voor Tolstoj in zich droeg waar is gemaakt; de resultaten van deze studie zijn van belang voor begrip van vele andere vormen van pacifisme. Na de uitleg over dit algemeen geldende kenmerk gaan we meer gedetailleerd in op de relatie tussen de deugdedethiek en Tolstojs pacifisme. We schetsen de verschillende relaties tussen beide zoals die in het onderzoek naar voren zijn getreden. Tenslotte veroorloven we het ons enige opmerkingen te maken over de mogelijkheden heden ten dage met behulp van de deugdedethiek morele fenomenen in kaart te brengen.

Het is gebleken dat vanuit het kader van de deugdedethiek de weerzin tegen geweld op specifieke wijze is te verwoorden. Thomas van Aquino en Aristoteles leren dat gebruik van geweld niet als invulling kan dienen van een mooi leven omdat het geen recht doet aan de menselijke aard. Geweld is niet alleen on-menselijk omdat mensenlevens verloren gaan maar ook omdat iemand die vanuit een gewelddadige houding de medemens tegemoet treedt op ontoereikende wijze invulling aan zijn leven geeft; hij komt niet tot uitoefening van typisch menselijke kwaliteiten en vermogens. Door de weerzin tegen geweld te beschrijven vanuit het perspectief van de individuele bekommernis om goed en zinvol leven doet de deugdedethiek meer recht aan Tolstojs inzet dan moderne theorieën, die de morele waarde van particuliere handelingen beschouwen.

Vanuit de visie op een waarlijk menselijke manier van leven komt de deugdedethiek tot een in positieve termen gestelde schets van ideaal samenleven. Deze schets is te lezen als adequate uitleg van het begrip positieve vrede. Dit begrip wordt in pacifistische kringen regelmatig gebruikt, terwijl de essentie ervan in kaders die moderne theorieën bieden moeilijk is te verwoorden. De aristotelische schets van de politieke ordening van goed samenleven maakt duidelijk dat de ideale intermenselijke relatie bij uitstek in kleinere samenlevingsverbanden gerealiseerd wordt. Dit heeft geleid tot meer inzicht in Tolstojs stellingname dat mensen in grotere samenlevingsverbanden van elkaar vervreemden en elkaar op oneigenlijke manier ontmoeten. De deugdedethiek draagt er zo toe bij om een overtuiging te verwoorden die kenmerkend is voor vele pacifisten: vooral geweld tussen staten is problematisch. Deze differentiatie in

vormen van geweld kan binnen deontologische en utilistische theorieën niet gethematiseerd worden.

Een groot verschil bleek te bestaan in de wijze waarop volgens deugdethiek en pacifisme het ideaal van samenleven gepraktiseerd moet worden. In het pacifisme dat we bij Tolstoj hebben leren kennen (en in vele andere vormen van pacifisme) is de verwerping van geweld totaal. Onder geen enkele omstandigheid mag tot schending van de medemens overgegaan worden. Binnen de deugdethiek wordt daarentegen scherp onderscheid gemaakt tussen het in algemene termen geformuleerd ideaal en de concrete toepassing ervan. Van de vreedzame intentie die in de algemene inzet vervat ligt mag in het handelen tijdelijk worden afgeweken. Het bleek dat, in nauwe samenhang met dit onderscheid, binnen het kader van de deugdethiek de leer is ontstaan die in de inleiding is gezet tegenover het pacifisme: de leer van de rechtvaardige oorlog. Toch sluit het onderscheid tussen algemeen ideaal en concrete toepassing niet uit dat de deugdzame tot een zeer geprononceerde stellingname kan komen. De deugdzame is niet iemand die zorgvuldig calculerend op zeker speelt, het is iemand die in een spanningsvolle relatie met de werkelijkheid staat. Hij treedt vanuit een eigen inzet de zaken tegemoet, vastbesloten om, ook wanneer hij op onvoorziene weerstanden stuit, hieraan vast te houden. De deugdedithische verwoording van deze eigenschap is nader uitgewerkt in een karakterisering van het optreden van een pacifist als dapper. De pacifist die strijdt voor zijn inzet is evenzeer dapper als de soldaat op het slagveld.

De studie heeft zo laten zien dat de deugdethiek in hoge mate kan bijdragen aan verwoording van morele momenten van het pacifisme. Verder onderzoek, waarbij andere manifestaties van het pacifisme betrokken worden, kan leiden tot een verdieping en uitbreiding hiervan. Het is evenwel ook duidelijk geworden dat tussen deugdethiek en pacifisme niet een eenduidige relatie bestaat. Er zijn zeer uiteenlopende verbanden tussen Tolstoj's denkbeelden enerzijds en de theorieën van Aristoteles en Thomas anderzijds naar voren gekomen. Een kort resumé is op zijn plaats.

De deugdedithische theorie bleek enkele keren materiaal te leveren voor een adequate *theoretische uitleg* en daarmee verheldering van een zaak die in Tolstoj's werk wordt uitgedrukt. Zo hebben we in hoofdstuk I gezien dat Tolstoj in zijn proza mensen schetst die tot goed handelen komen nadat ze een zingevingscrisis hebben doorgemaakt. Het deugdedithisch vocabulaire bleek kenmerken van de structuur van zinvol handelen theoretisch te kunnen verwoorden. Ook bleek het mogelijk met behulp van de deugdethiek een methodische uitleg te geven van hetgeen gebeurt in een wijze van schrijven zoals Tolstoj die praktiseert. De aristotelische uitleg van de individuele betrokkenheid leidde tot een verrijking van onze kennis over de individualiteitsopvatting die in het werk van Tolstoj impliciet verscholen ligt. Iets dergelijks geschiedde ook met Tolstoj's kritiek op instituties. Aristoteles bood mogelijkheden om beter te verwoorden wat er ontbreekt aan het handelen van mensen in grootschalige instituties. Analooq hieraan geldt dat met behulp van

Thomas van Aquino de voor Tolstoj essentiële relatie tussen beminnen en altruïsme op theoretische wijze in kaart is gebracht. Enkele keren was de theoretische verwoording en verheldering van toepassing op concrete begrippen. Tolstojs gebruik van termen als rede, natuur en dapperheid riep vragen op die beantwoord konden worden nadat met behulp van de deugdethiek de betekenis van deze begrippen meer inzichtelijk was gemaakt.

In meerdere opzichten bleek vanuit de deugdethiek een *aanvulling* geleverd te kunnen worden op Tolstojs denkbeelden. Soms ging het in de elementaire betekenis van het woord om een aanvulling: een zaak die Tolstoj niet ter sprake bracht werd door Aristoteles wèl verwoord. Zo stelden we na de schets van Tolstojs model van intermenselijke omgang vast dat deze onvolledig was omdat intermenselijke omgang niet geheel en al bepaald kan worden door een gerichtheid op altruïsme. Het bleek dat de aristotelische schets van vriendschap de gevraagde aanvulling kon leveren. Of het ging om een aanvulling die zich manifesteerde als theoretische verdieping. Hiertoe leidde het aristotelisch beeld van de deugdzame als iemand die vanuit een inzet de onberekenbare en grillige realiteit tegemoet treedt. De aanvulling geschiedde ook een keer doordat de inzichten die naar voren kwamen uit de bespreking van de deugdethiek als alternatief fungeerden voor datgene waar Tolstoj zich tegen afzette. Dit gebeurde toen Tolstoj de institutionele ordening van de samenleving fel bekritiseerde. Deze kritiek riep problemen op omdat ieder menselijk samenleven zekere ordening en regulering behoeft. De deugdethiek presenteerde een beeld van samenleven binnen een gemeenschap waarin het functioneren van moreel neutrale mechanismen in dienst staat van goed leven. Met behulp van Thomas is duidelijk geworden op welke wijze dit in een grotere gemeenschap gerealiseerd kan worden.

Zoals hierboven al is aangegeven, bestaat er op een voornaam punt een fundamentele *tegenstelling* tussen Tolstojs werk en de deugdethiek. Terwijl Tolstoj geen enkele scheiding toelaat tussen het in algemene termen geformuleerd ideaal en concrete toepassing, staat dit onderscheid centraal in de deugdethiek.

De in deze studie verworven inzichten in de meervoudige en complexe relatie tussen Tolstojs pacifisme en deugdethiek maken het mogelijk in het algemeen iets te zeggen over de mogelijkheden van de herleving van de deugdethiek. Na aanzetten in zowel in Duitstalige filosofie (Bien, Höffe, Ritter) als in de angelsaksische filosofie (Anscombe, Foot, Frankena, Geach) kwam de deugdethiek pas echt in de belangstelling te staan met het verschijnen van MacIntyre's *After Virtue*. MacIntyre komt hierin tot een verwerping van de funderingspogingen van de ethiek zoals die in de verlichting ondernomen zijn. Vervolgens schetst hij als dilemma voor de moderne mens: 'Nietzsche or Aristotle'. Morele argumentatie moet ofwel beschouwd worden als expressie van persoonlijke willekeur, ofwel gefundeerd worden op de wijze zoals dat in het premoderne denken gebeurt. Een simpele restauratie van dit denken is echter onmogelijk omdat in de moderne tijd een essentiële conditie ervoor ontbreekt. Aan de basis van de aristotelische ethiek ligt de overtuiging dat alle mensen een natuurlijke aanleg eigen is, die in

déze concrete 'polis'-gemeenschap optimaal wordt gerealiseerd. Ook de ethiek van Thomas van Aquino is ingebed in een metafysisch kader. De transcendente kaders zijn in de moderne tijd evenwel verloren gegaan. Wel zijn er nog sporen van het premoderne denken aanwezig in het hedendaagse morele bewustzijn. Een eerste stap naar herstel van een adequate beleving van moraliteit kan eruit bestaan dat de mens zich deze sporen bewust wordt.

Deze studie betekent in meerdere opzichten een bevestiging van MacIntyre's these. Allereerst omdat zij uitwerkt dat in de verlichting ontstane ethische theorieën een te beperkte omschrijving van het morele geven. Dit bevestigt MacIntyre's overtuiging dat in moderne theorieën morele fenomenen niet adequaat ter sprake gebracht kunnen worden. Dat betekent niet dat ze louter subjectieve expressies zijn. Ze komen uit méér voort dan individuele willekeur. Hun kracht en betekenis is inzichtelijk te maken door de aristotelische en thomistische ethiek te hernemen. De theoretische uitleg die vanuit het aristotelisch en thomistisch kader aan morele begrippen is te gegeven bevestigt de these dat het hedendaags gebruik van deze termen grondt in de premoderne opvatting van moraliteit. Daarmee is duidelijk dat, ook al ontbreekt heden ten dage een expliciet geformuleerd en algemeen geldig metafysisch kader, dit in de morele ervaring wel impliciet aanwezig is. Zo komen we tot een bevestiging van MacIntyre's these dat heden ten dage nog brokstukken van moraliteit voorhanden zijn, die oorspronkelijk in een groot bouwwerk pasten. Bewustwording van deze brokstukken is een eerste stap op weg naar een beter en rijker moreel bewustzijn. Het is onze hoop dat deze studie hiertoe een bijdrage heeft geleverd.

OVERZICHT VAN GERAADPLEEGDE LITERATUUR

Aristoteles

Vooral is geraadpleegd:

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Transl. by H. Rackham. Loeb Library London 1990 (1926).

Aristotle. *Politics*. Transl. by H. Rackham. Loeb Library London 1967 (1932).

Voorts is gebruik gemaakt van:

Aristoteles' *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und Kommentiert von F. Dirlmeier.
Darmstadt 1958.

L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire. R. Gauthier en J. Jolif.
Leuven-Parijs 1958-1959 2 delen.

Aristotle's *Politics*. Translation and Introduction by E. Barker Oxford 1968 (1946).

Aristotle's *Politics*. Translation by W. Newman. Oxford 1887.

Aristotle's *Politics* book III and IV. Translated by R. Robinson.

Aristoteles' *Politik*. Übersetzung und Kommentar von O. Gigon. Zürich 1971 (2).

Thomas van Aquino

Summa Theologiae. Latin Text and English Translation. Ed. Blackfriars. Londen-New York
1963-1975.

In decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio. Ed. Marietti. Rome 1949.

In Libros Politicorum Aristotelis Expositio. Ed. Marietti Rome 1951.

De Regimine Principum. In: *Opuscula Philosophica*. Ed. Marietti Rome 1954.

Tolstoj

Tolstoj, L. (1887) *Mijn Geloof*. Amsterdam.

Tolstoj, L. (1900) *Vaderlandsliefde en Staat*. Amsterdam.

Tolstoj, L. (1933.) A Confession. In: *The Works of L. Tolstoj*. Oxford. Deel XI, 3-81.

Tolstoj, L. (1978) De jonge Tsaar. In: *Zes beroemde Verhalen*. Wageningen. 60-73.

Tolstoj, L. (1965) De nagelaten Gedenkschriften van de Starets Fjodor Koezmitsj. In:
Verzamelde Werken Deel VI. Amsterdam. 551-572.

Tolstoj, L. (1967) *Tolstoy on civil Disobedience and Non-Violence*. New York.

Olchowik, P. (1899) Een Volgeling van Jezus. Brieven van Peter Olchowik met een
voorwoord van G. Godet en een brief van L. Tolstoj. Den Haag.

Bundels:

AA *Articles on Aristotle II Ethics and Politics*. Londen 1977.

ACIP *Actes du XI Congres international de Philosophie*. Brussel 1953.

ACITA *Atti del Congresso internazionale Tomasso d'Aquino nel suo settimo Centenario*.
Rome 1974.

GI *Gemeenschap en Individu. Verslag van de derde algemene Vergadering der Vereniging voor Thomistische Wijsbegeerte*. Nijmegen 1936.

SSG *De Structuur van Staat en Gemeenschap. Verslag van de negentiende algemene Vergadering der Vereniging voor Thomistische Wijsbegeerte*. Utrecht 1954.

TACS *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*. Toronto 1974.

Aarts, P. en Bomert, B. (red.) (1993) *Stilte na de Storm*. Nijmegen

Cleary, J. (ed.) (1988) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy III*
1987. New York.

Cohen, M. e.a. (ed.) (1974) *War and moral Responsibility*. Princeton.

Engelhardt, P. (Hrsg.) (1963) *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*.
Mainz.

Heyde, L. e.a. (red.) (1990) *Filosofie en Democratie*. Tilburg 1990.

Keyt, D. en Miller, F. (ed.) (1991) *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford.

Nieuwenhoven, J. van (red.) (1989) *Armoede, Rijkdom en Recht*. Zwolle.

O'Meara, D. (ed.) (1981) *Studies in Aristotle*. Washington.

Oxenber Rorty, A. (ed.) (1980). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley.

Parret, H. (red.) (1989) *In alle Redelijkheid*. Meppel.

Patzig, G. (Hrsg.) (1990) *Aristoteles' Politik*. Göttingen.

Rachels, J. (ed.) (1979) *Moral Problems*. New York.

Shaffer, R. (ed.) (1971) *Violence; Award-winning Essays in the Council for philosophical Studies Competition*. New York.

Stäblein, R. (Hrsg.) (1991) *Mut, Wiederentdeckung einer persönlichen Kategorie*. Bühl-
Moos.

Stein, W. (ed.) (1961) *Nuclear Weapons, a Catholic Response*. New York.

Steinmetz, P. (Hrsg.) (1973) *Studien zu den Politika des Aristoteles*. Hildesheim.

Vari, A. (ed.) (1984) *The Ethics of St. Thomas*. Vatican City.

Vugt, J. van en Bergen, J. van (red.) (1988) *Vredesstreven in Nederland in de twintigste Eeuw*. Nijmegen.

Artikelen en monografieën

- Ackrill, J. (1980) 'Aristotle on 'Eudaimonia'. In: Oxenberg Rorty, A. (red.) (1980), 15-33.
- Adkins, A. (1960) *From the Many to the One*. Londen.
- Adkins, A. (1984) The Connection between Aristotle's Ethics and Politics. In: *Political Theory* XII, 29-49.
- Allan, D. (1953) Aristotle's Account of the Origin of moral Principles. In: ACIP, 120-127.
- Allan, D. (1970) *The Philosophy of Aristotle*. Oxford.
- Alpern, K. (1983) Aristotle on the Friendships of Utility and Pleasure. In: *Journal of the History of Philosophy* XXI, 303-315.
- Anscombe, E. (1961) War and Murder. In: Stein, W. (ed.) (1961), 393-407.
- Battaglia, A. (1981) *Toward a Reformulation of natural Law*. New York.
- Becker, M. (1988) Pax Christi 1960-1965; ontluikende belangstelling voor de internationale Politiek. In: Vugt, J. van en Bergen. L. van (red.) (1988), 121-145.
- Benjamin, M. (1973) Pacifism for Pragmatics. In: *Ethics* LXXXIII, 196-213.
- Bien, G. (1973) *Die Grundlegung der politischen Philosophie des Aristoteles*. München.
- Bourke, V. (1974) The Nicomachean Ethics and Thomas Aquinas. In: TACS, 239-259.
- Bossi De Kirchner, B. (1989) On the Power of practical Reason. In: *Review of Metaphysics* XLIII, 47-71.
- Broadie, S. (1991) *Ethics with Aristotle*. Oxford.
- Bruggen, K. van der (1986) *Verzekerde Vrede of verzekerde Vernietiging. Ontwikkeling van een Theorie van gerechtvaardigde Afschrikking*. Amsterdam.
- Cady, D. (1984) Backing into Pacifism. In: *Philosophy and Social Criticism* XII, 173- 181.
- Cady, D. (1989) *From Warism to Pacifism*. Philadelphia.
- Clercq, B. de (1982) Aristoteles en de Rehabilitatie van de praktische Filosofie. In: *Tijdschrift voor Filosofie* XLIV, 419-453.
- Connor, D. (1990) Two Ideals of Friendship. In: *History of Philosophy Quarterly* VII, 109-122.
- Cooper, J. (1975) *Reason and human Good in Aristotle*. Londen.
- Cooper, J. (1980) Aristotle on Friendship. In: Oxenberg Rorty, A. (red.) (1980), 301-333.
- Cooper, J. (1990) Political Animal and civic Friendship. In: Patzig, G. (Hrsg.) (1990), 220-236.
- Copleston, F. (1959) *A History of Philosophy*. Londen.
- Crofts, R. (1973) The common Good in the political Theory of Thomas Aquinas. In: *The Thomist* XXXVII, 155-173.
- Degnan, D. (1982) Two Models of positive Law in Aquinas: A Study of the Relationship of positive Law and natural Law. In: *The Thomist* XLVI, 1-32.
- Delfgaauw. B. (1980) *Thomas van Aquino*. Bussum.

- Develin, R. (1973) The good Man and the good Citizen in Aristotle's Politics. In: *Phronesis* XVIII, 71-79.
- Devereux, D. (1986) Particular and Universal in Aristotle's Conception of practical Knowledge. In: *Review of Metaphysics* XXXIX, 483-504.
- Dommelen, J. van (1989) Wat heet Vrede. In: *Psychologie* XII, 26-29.
- Duff, A. (1987) Der Aristotelische Begriff des Muts. In: *Ratio* XXIX, 1-15.
- Dungen, P. van den (1983) Historische Inspiratiebronnen en Vormen van het Pacifisme. In: *Transaktie* XIII, 19-42.
- Elders, L. (1984) St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nicomachean Ethics. In: Vari, A. (ed.) (1984), 9-49.
- Flashar, H. (1971) Ethik und Politik in der Philosophie des Aristoteles. In: *Gymnasium* LXXVIII, 278-293.
- Fritz, K. en Kapp, E. von (1977) The Development of Aristotle's political Philosophy. In: AA, 113-134.
- Gadamer, H. (1976) *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*. Heidelberg.
- Garver, E. (1982) The Meaning of 'Thrasus' in Aristotle's Ethics'. In: *Classical Philology* LXXVII, 228-233.
- Gerson, L. (1988) Aristotle's 'Polis', a Community of the Virtuous. In: Cleary, J. (ed.) (1988), 203-226.
- Goerner, E. (1979) On Thomistic natural Law. In: *Political Theory* VII, 101-122.
- Goertz, H. (1970) Staat und Widerstandsrecht bei Thomas von Aquin. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* XVII, 308-343.
- Govaart, C. (1986-1987) Filosofie en Pacifisme. In: *Wijsgerig Perspectief* XXVII, 48- 54.
- Gutnic, C. (1991) Frauen in Auschwitz; C. Gutnic in Gespräch mit P. Klein. In: Stäblein, R. (Hrsg.) (1991), 225-266.
- Hardie, W. (1982) *Aristotle's ethical Theory*. Oxford.
- Hartl, P. (1991) Die mutwillige Zählung. In: Stäblein, R. (Hrsg.) (1991), 110-131.
- Hauerwas, S. (1985) Pacifism; some philosophical Considerations. In: *Faith and Philosophy* II, 99-104.
- Heinamann, R. (1988) Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics. In: *Phronesis* XXXIII, 31-53.
- Hibbs, T. (1987) Principles and Prudence: The Aristotelianism of Thomas's Account of moral Principles. In: *The New Scholasticism* LXI, 271-284.
- Hobbelen, W. en Wecke, L. (1988) *Pacifisme in historisch en hedendaags Perspectief*. Intern papier 'Studiecentrum voor Vredesvraagstukken' K.U. Nijmegen.
- Höffe, O. (1976) Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* XXX, 227-245.

- Höffe, O. (1989) *Politische Gerechtigkeit, Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt.
- Holmes, R. (1971) Violence and Non-Violence. In: Shaffer, A. (ed.) (1971), 103-135.
- Huxley, G. (1985) On Aristotle's best State. In: *History of political Thought* VII, 139- 149.
- Iersel, F. van en Spanjersberg, M. (1993) *Vrede leren in de Kerk*. Kampen.
- Iersel, F. van (1993) Herleving van de rechtvaardige Oorlog? In: Aarts, P. en Bomert, B. (red.) (1993), 62-75.
- Ihara, C. (1978) In Defense of a Version of Pacifism. In: *Ethics* LXXXVIII, 369-375.
- Irwin, T. (1986-1987) Generosity and Property in Aristotle's Politics. In: *Social Philosophy and Policy* IV, 37-54.
- Irwin, T. (1990) The Good of political Activity. In: Patzig, G. (hrsg.) (1990), 80-100.
- Jaffa, H. (1952) *Thomism and Aristotelianism*. Chicago.
- Jong, P. de (1936) Individu en Gemeenschap. In: GI, 40-54.
- Kal, V. (1989) Karakterdeugden en Verstandigheid bij Aristoteles; het Individualisme voorbij? In: *Stoicheia* IV, 19-49.
- Kellenberger, J. (1987) A Defense of Pacifism. In: *Faith and Philosophy* IV , 129-148.
- Keyt, D. (1987) Three Fundamental Theorems in Aristotle's Ethics. In: *Phronesis* XXXII, 54-79.
- Kluxen, W. (1980) *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Hamburg.
- Kraut, R. (1988) Two Conceptions of Happiness. In: *The philosophical Review* LXXXVIII (1988), 167-197.
- Kraut, R. (1989) *Aristotle on the human Good*. Princeton.
- Kullman, W. (1980) Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles. In: *Hermes* LV, 419-443.
- Kunkel, J. (1983) Just War Doctrine and Pacifism. In: *The Thomist* XCVII, 501-512.
- Leighton, S. (1988) Aristotle's courageous Passions. In: *Phronesis* XXXIII, 76-99.
- Leyen, A. (1990) Politiek Ethos en Metafysiek. In: Heyde, L. e.a. (red.) (1990), 101-117.
- MacIntyre, A. (1981) *After Virtue*. Londen.
- MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?* Londen.
- Malament, D. (1974) Selective conscious Objection and the Gilette-Decision. In: Cohen M. (ed.) (1974), 159-182.
- Mayer, D. (1991) Wahrheit in der Politik. In: Stäblein, R. (Hrsg.) (1991), 187-201.
- Mercken, P. (1974) The Transformation of the Ethics of Aristotle in the moral Philosophy of Thomas Aquinas. In: ACITA, 151-161.
- Miles, T. (1984) On the Limits of the Use of Force. In: *Religious Studies* XX, 113-120.
- Morris, C. (1967) *Western political Thought*. Londen.
- Mouw, R. (1985) Christianity and Pacifism. In: *Faith and Philosophy* II, 105-111.

- Mulgan, R. (1974) Aristotle's Doctrine that Man is a political Animal. In: *Hermes* CII, 438-446.
- Muller, F. (1933) *Grieks woordenboek*. Groningen.
- Murthy, B. (ed.) (1987) *Mahatma Ghandi and Leo Tolstoy Letters*. Edited with an Introduction and Notes by B. Murthy. Long Beach.
- Narveson, J. (1979) Pacifism, a philosophical Analysis. In: Rachels, J. (ed.) (1979), 408-425.
- Norman, R. (1988) The Case for Pacifism'. In: *Journal of applied Philosophy* V, 197- 210.
- Nussbaum, M. (1986) *The Fragility of Goodness. Luck and Tragedy in ancient Greece*. Cambridge.
- Oates, W. (1963) *Aristotle and the Problem of Value*. Princeton.
- Owens, J. (1974) Aquinas as an Aristotelian Commentator. In: TACS, 213-238.
- Owens, J. (1981) The 'kalon' in Aristotle's Ethics. In: O'Meara, D. (red.) (1981), 261- 277.
- Oxenberg-Rorty, A. (1986) The Two Faces of Courage. In: *Philosophy* LXI, 151-171.
- Paskins, B. en Dockrill, M. (1979) *The Ethics of War*. Londen.
- Pears, D. (1978) Aristotle's Analysis of Courage. In: *Midwest Studies of Philosophy* III, 273-285.
- Pears, D. (1980) Courage as a Mean. In: Oxenberg-Rorty, A. (ed.) (1980), 171-187.
- Peperzak, A. (1971) De Gewetensbeslissing van van de Dienstplichtige. In: *Kernvraag* nr. 24, 19-23.
- Peperzak, A. (1974) Ethische Aspecten van Dienstweigerig. In: *Kernvraag* nr. 45, 39-50.
- Peperzak, A. (1986-1987) Nadenken over enkele Voorwaarden van de Strijd tegen Oorlog. In: *De Uil van Minerva* III, 81-91.
- Pieper, J. (1960a) *Over de Verstandigheid*. (vert. uit het Duits) Hilversum.
- Pieper, J. (1960b) *De zin van Dapperheid*. (vert. uit het Duits) Hilversum.
- Polansky, R. (1991) Aristotle on political Change. In: Keyt, D. en Miller, F. (ed.) (1991), 323-345.
- Price, A. (1989) *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford.
- Rasmussen, D. (1989) Individual Rights and human Flourishing. In: *Public Affairs Quarterly* XV, 89-103.
- Regan, T. (1972) A Defense of Pacifism. In: *Canadian Journal of Philosophy* II, 73-86
- Richardson, H. (1992) Degrees of Finality and the highest Good in Aristotle. In: *Journal of the History of Philosophy* XXX, 327-352.
- Ritter, J. (1969) Das bürgerliche Leben: zur aristotelischen Theorie des Glücks. In: (id.) *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main 1969. 57-105 (geschreven in 1956).

- Ross, W. (1945) *Aristotle*. Londen.
- Routley, R. (1984) On the alleged Inconsistency, moral Insensitivity and Fanaticism of Pacifism. In: *Inquiry* XXVII, 117-136.
- Rowe, C. (1977) Aims and Methods in Aristotle's Politics. In: *Classical Quarterly* LXXI, 159-172.
- Ryan, C. (1983) Self-Defense, Pacifism and the Possibility of Killing. In: *Ethics* XCIII, 508-524.
- Sabine, G. (1973) *A History of political Theory*. Illinois.
- Salkever, S. (1981) Aristotle's social Science. In: *Political Theory* IX, 480-508.
- Scheler, M. (1974) *Die Idee des ewigen Friedens und der Pacifismus*. Bern. (voor het eerst verschenen in 1927).
- Schoemann, F. (1985) Aristotle on the Good of Friendship. In: *Australasian Journal of Philosophy* LXV, 269-282.
- Schwann, G. (1963) Politik als Werk der Wahrheit. In: Engelhardt, P. (Hrsg.) (1963), 69-110.
- Seeley, R. (1985) *The Handbook of Non-Violence*. Westport.
- Sherman, N. (1987) Aristotle on Friendship and the shared Life. In: *Philosophy and phenomenological Research* XLVII, 589-613.
- Sherman, N. (1989) *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford.
- Smoes, E. (1991) Achilles und Odysseus. Von der Wut zur Vernunft. In: Stäblein, R. (Hrsg.) (1991), 187-201.
- Sokolowski, R. (1981) Knowing natural Law. In: *Tijdschrift voor Filosofie* XLIII, 625-640.
- Sorabji, R. (1980) Aristotle on the Role of Intellect in Virtue. In: Oxenberg-Rorty, A. (ed.) (1980), 201-220.
- Soujeole, B. (1990) 'Société' et 'Communion' chez saint Thomas d' Aquin. In: *Revue Thomiste* XC, 587-622.
- Steel, C. (1989) Verstandigheid en Moraliteit. In: Parret, H. (red.) (1989), 101-114.
- Stein, W. (ed.) (1961) *Nuclear Weapons, A catholic Response*. New York .
- Stemmer, P. (1992) Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik. Eine Interpretation von E.N. I, 7. 1097b2-5. In: *Phronesis* XXXVII, 85-110.
- Teichman, J. (1986) *Pacifism and the just War*. Oxford.
- Tongeren, P. van (1991) Aristoteles' Ethiek van de Vriendschap. In: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* LXXXIII, 272-293.
- Tongeren, P. van (1993) De Deugd van de Draagkracht. In: *De Bazuin* LXXXVI no.28, 10-15.
- Tongeren, P. van (1989) De Deugden van de Eigenaar. Aristoteles en Thomas over Rechtvaardigheid, Rijkdom en Armoede. In: Van Nieuwenhoven, J. (red.) (1989), 17-31.

- Tongeren, P. van (1990) *Ethiek als Hermeneutiek van de morele Ervaring*. Nijmegen.
- Tongeren, P. van (1992-1993) Morele Passiviteit. In: *Wijsgerig Perspectief* XXXIII, 108-111.
- Tugendhat, E. (1986a) Rationaliteit en Irrationaliteit van de Vredesbeweging en haar Tegenstanders; Poging tot een Dialoog. In: (id.) *Oorlog en Ethiek. Twee Artikelen over Rationaliteit en Moraal van de Vredesbeweging*. Vertaald uit het Duits en van een nawoord voorzien door P. van Tongeren en C. Govaart. Nijmegen. 7-28.
- Tugendhat, E. (1986b) Rationaliteit en Moraal in de Vredesbeweging. Vormen van Pacifisme. In: *Oorlog en ethiek*, 31-47.
- Ullmann, W. (1965) *A History of political Thought: The Middle Ages*. Londen.
- Vernant, J. & Vidal-Piquet, R. (1981) Intimations of the Will in Greek tragedy. In: *Tragedy and Myth in ancient Greece* (vert. uit het Frans). Sussex. 28-62.
- Vogel, C. de (1974) Het Denken van Thomas van Aquino over het zedelijk Handelen. In: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* LXVI, 243-253.
- Wal, G. van der (1983) Vredesfilosofie, enkele Contouren. In: *Filosofie en Praktijk* IV, 171-178.
- Wallace, D. (1973) Cowardice and Courage. In: *Studies in Ethics. American philosophical Quarterly Monograph Serie*, VII. Oxford. 97-108.
- Walton, D. (1986) *Courage, A philosophical Investigation*. Berkeley.
- Walzer, M. (1977) *Just and unjust Wars*. New York.
- Wasserstrom, R. (1970) On the Morality of War, a preliminary Inquiry. In: *War and morality*. Belmont (1970), 78-101.
- Weiss, P. (1942) The Ethics of Pacifism. In: *The philosophical Review* LI, 476-496.
- Wet Gewetensbezwaarden militaire Dienst.
- Weve, F. (1954) Staat en algemeen Welzijn bij Thomas van Aquino. In: SSG, 2-24.
- Wheeler, M. (1973) Aristotle's Analysis of the Nature of political Struggle. In: Steinmetz, P. (Hrsg.) (1973), 361-374.
- White, P. (1981) Goodness and human Aims in Aristotle's Ethics. In: O'Meara, D. (ed.) (1981), 225-246.
- White, P. (1988) Educating courageous Citizens. In: *Journal of Philosophy of Education* XXII, 67-74.
- Wiggins, D. (1980) Deliberation and practical Reason. In: Oxenberger-Rorty, A. (ed.) (1980), 221-240.
- Winthrop, D. (1975) Aristotle and political Responsibility. In: *Political Theory* III, 406-422.
- Woldring, H. (1993) *Politieke Filosofie*. Utrecht.
- Zahn, G. (1963) *An Alternative to War*. New York.

Zuckert, C. (1983) Aristotle on the Limits and Satisfaction of political Life. In: *Interpretation* XIV, 185-206.

Zweerman, Th. (1991) Denken en dragen. Twee Dimensies van de Vrijheid volgens Franciscus van Assisi. In: (id.) *Om de eer van de mens*. Delft. 105-139.

SUMMARY

VIRTUE ETHICS AND PACIFISM

A discussion between Tolstoy's pacifism and the virtue ethics of Aristotle and Thomas Aquinas

Although the popularity of pacifism has been declining during the past decade, pacifists are still considered to be morally praiseworthy. How can this praiseworthiness be explained theoretically? In answering that question, this study explores the pacifism of Leo Tolstoy, for many the first modern pacifist.

A survey of the discussion of pacifism in ethical literature shows that deontological and utilitarian theories fail to account for the characteristic moral features of Tolstoy's pacifism. A utilitarian defence of pacifism stresses the possible success of pacifist action, which is considered an effective and suitable means of achieving peace. This does not do justice to Tolstoy's pacifism as a moral ideal, because it entails a separation of means and ends. A deontological formulation of pacifism entails the categorical interdiction of killing. This approach makes no distinction among various forms of killing, whereas for Tolstoy, and indeed most pacifists, war, the massive slaughter of innocent beings, is a separate case. Moreover, the deontological formulation of the pacifist position is negative, describing what one should not do. The foundation of such a position is usually given by an appeal to rationality. This makes it impossible to describe pacifism, Tolstoy's in particular, as personal dedication to a moral ideal.

The failure of deontological and utilitarian descriptions suggests the use of virtue ethics, which deals with models of the perfect life. Consequently, this study contributes to the current discussion of MacIntyre's thesis that important elements of our moral consciousness are derived from premodern times.

Chapter I explores what it means to be dedicated to a moral ideal. In personal crisis, Tolstoy began searching for the meaning of life. This, he found, could not lie in the attainment of external goods, as is usually prescribed by public opinion. To be happy, a human being should search in himself for the important values that determine his life. In his prose work Tolstoy shows how people can reach sincere commitments in all that they do.

Aristotle presents a theoretical explanation of this line of thought. He opens the *Nicomachean Ethics* by presenting a hierarchy of goods, at the top of which stands a good that is sought after for its own sake: 'eudaimonia'. This is not a particular, external good. Aristotle describes it as 'leading a good life and doing well'. Eudaimonia concerns the whole of human life and is involved in all human actions. This common feature is experienced by the individual who strives to act for the good and is satisfied when he is successful in doing so.

Good deeds are virtuous deeds. The Greek word for virtue, 'aretê', refers to natural aptness. This implies that human actions should be determined by natural inclinations. Good action is not achieved by following fixed rules, but occurs when an individual feels attracted to a good ('kalon') and is inclined to put it into practice. In all cases, this happens in a unique way, so that the science that deals with this process has its own methodology. Starting with a consideration of human practice, it comes to general guidelines that must be applied to the concrete situation. Thus, Aristotle presents a theoretical background for Tolstoy's views on the human inclination to a good life. He also presents theoretical support for Tolstoy's view that the foundation of a good life must be sought in concrete deeds, i.e. the practice that Tolstoy so eminently describes in his prose work.

However, there are many differences between Aristotle and Tolstoy, owing, for the most part, to differences in social background. For this reason, it seems useful to study Thomas Aquinas, who re-interpreted Aristotelian virtue ethics. Thomas' ethics can be read without direct reference to his theology, because he maintains a balanced distinction between philosophy and theology. Although all philosophy is ultimately embedded in theology, philosophical questions can be considered more or less independently.

In chapter II, it is explained how the good life can legitimately be realised in pacifist action. In *What I believe* Tolstoy explains that good behaviour, i.e. behaviour that is natural, is a product of human reason. And reason makes clear that man is not master of the beginning or the end of his life. This 'debt' imposes the principle of modesty: man should never claim too much for himself. This altruistic attitude should always be taken when dealing with others, even in the face of hostility. In using violence, one neglects the fundamental truth that man does not have life in his own hands and is not permitted to act arbitrarily.

In the first chapter of the *Politics*, the book in which he describes the perfect human society, Aristotle presents the formula 'man is by nature a political animal'. His explanations of the words 'nature' and 'reason' are in accordance with Tolstoy's views. 'Nature' refers to the primary inclination of a being and at the same time to the perfect state of a being, towards which it tends all its life. Men are able to live together, because of their faculty of reason, which enables them to deliberate about good and bad.

This takes place pre-eminently in the 'polis', the community in which all possible human activities converge. In the 'polis', people are united by the bond of friendship. Aristotle's explanation of friendship as a virtue complements Tolstoy's view on human relations. While Tolstoy stresses that one should not enrich oneself at the expense of others, Aristotle describes extensively how people can live together harmoniously. In ideal friendship, one feels attracted to someone because of his orientation towards the good (i.e. virtuous) life. Bound by their common orientation, friends reciprocally stimulate virtuous action.

Altruism is embedded in this relation. Each friend wishes the other the best for the sake of that other. This does not imply that a friend makes great sacrifices. As the highest possible good is attained by living virtuously, the good of both friends is promoted when they are bound by a virtuous orientation. Moral growth, the highest good, is not achieved at the expense of others, but, on the contrary, promotes the good of others. Aristotle, then, does not describe interhuman relations in terms of give and take. In the ideal friendship, the attainment of the highest good by one friend stimulates its attainment by the other.

When friendship is natural, its essential elements must be present in all human relations. Indeed, altruism is present in the two deviant modes of friendship, friendships based on pleasure and friendships based on utility. Their causes are self-interest: they come into being when one feels attracted to someone who provides pleasure or to someone who can be useful. At first, these causes of friendship, being secondary properties of the human being, lead to imperfect human relations. Eventually, however, even people bound in this type of friendship feel something like genuine friendship and may come to perform altruistic deeds. The cause of the friendship may be self-interest, but this should be distinguished from the way in which the friendship is practised.

Aristotelian friendship presupposes a shared orientation, that is not present in larger communities. Thomas Aquinas describes the form that friendship can take in such communities. He confirms Aristotle's thesis that man is by nature an animal that lives with its own kind, but he does not think that the state is the ultimate level on which man can exercise his faculties. Various kinds of communities are possible, some of which are larger than the state. Thomas, therefore, changes the formula 'political animal' into 'social animal'. He also stresses that human relations are exchange-relations. Not shared orientation, but the exchange of (external) goods determines Thomas' perspective.

This has important consequences for the meaning of 'friendship'. Friendship is an inclination towards something as it is in itself, i.e. wishing it good for its own sake. For Thomas this means that where a friend is concerned we are inclined to give more and take less. Caring for my friend's good means caring that he gets enough from me. Thus, friendship directly implies altruism. The altruism is not embedded in the shared virtuous orientation; it is more or less independent of it. Thus Thomas Aquinas gives a theoretical outline of altruism towards someone with whom one has nothing in common, a friendship that can be practised in larger communities.

In chapter III, the organisation of political life is explored. In short stories about the Tsar, Tolstoy makes clear that the head of the state is 'unnaturally lonely' because people see him only as the head of the state, the leader of institutional life. All his actions are determined by rules and procedures, so it is impossible for him to act from personal dedication. This applies to anyone who operates in an institutional setting. In *Patriotism and State* Tolstoy

describes how the institutional structure causes war. The state is the largest institution. Subjects of different states are alienated from one another. Each considers the subjects of other states not as human beings, but as enemies of 'his' institution.

Aristotle's theory can be considered as a correction of and an alternative to Tolstoy's one-sided view on institutions. He describes ethics and politics as a unity: institutional life can be embedded in the orientation towards the good life. The magistracies are organized in such a way that virtuous life is promoted. The laws ensure a division of goods that, in turn, promotes the virtuous life. They also promote the virtuous life by educating people. To combine these tasks, the lawgiver must possess the virtues justice and 'phronèsis'. Aristotle, therefore, describes the good citizen as the 'one who has the capacity and the will to be governed and to govern with a view to the life in accordance with virtue'. This sketch makes it clear to us what the Tsars and their subordinates miss. In their administrative activities they do not have a virtuous orientation.

However, in the presentation of this view (books I-III, VII and VIII), Aristotle does not elaborate upon how this is to be put into practice or interpreted in the actual life of the 'polis'. He mentions the virtues justice and 'phronèsis' but does not give a concrete explanation of how the institutions work in practice or what qualities are necessary to manage them. The practical operation of institutions is neglected because Aristotle presents only the theoretical principles of the ideal situation. The practical aspects are elaborated in another part of the *Politics* (books IV-VI). There, Aristotle presents an apparently morally neutral description of the operation of institutions, but in the background there is the moral ideal of stability. When, as is usually the case, there is not a shared orientation towards the virtuous life, the ruler has to assure that conflicting groups do not use violence. This can lead to situations in which he must make (temporary) concessions to groups that manifestly do not strive towards virtuousness. Nonetheless, even then he is acting on the basis of a moral ideal, because stability can be seen as the first precondition for the virtuous life.

The good ruler, therefore, does not have a rigid fixation on the ideal: it is he who realizes 'the best that is possible'. This attitude is presented with greater clarity in a short treatment of Aristotle's view on war and peace. Aristotle condemns the Spartan orientation towards war. When war is considered as an end in itself, it is impossible to lead a good life. When war is necessary to ensure the continuation of the virtuous life, the ruler should not hesitate to declare war.

Thomas Aquinas' view on political organization is a valuable complement to Aristotle's. He sketches how the unity of politics and ethics develops in a large community, which includes serfs and craftsmen. Thomas does not lay the emphasis on a common orientation: he stresses that each member of the community should behave correctly towards each of the others. People should not enrich themselves at the cost of others. To ensure that that does not happen, a

strong central power is necessary: a king. The task of the king can be expressed in terms of virtuousness: the king has to promote justice. 'Justice' is not an abstract concept that guides administrative activity. It is the virtuous orientation practised by human beings towards others. By making good laws and punishing people, the king brings his inferiors to this form of virtuous action. The Aristotelian line of thought about war is elaborated by Thomas Aquinas in the 'just war' doctrine: When there is a just cause and a just intent, a legitimate authority can legitimately declare war.

In chapter IV, the difference between pacifism and virtuous action that has emerged is further explored by considering the relation between the ideal situation and concrete action. In his pamphlets, Tolstoy appeals to people to practise the ideal immediately. Anyone who does not do justice to his task as a human being directly and in all his actions denies his nature: he acts 'un-humanly'. In the long term, making concessions leads to alienation from the desired end. Moreover, in acting good one shows the right way to others, who are susceptible to it. Once truth is discovered, it never fades away.

In his exposition of 'phronêsis', Aristotle states that practical life takes place in the domain of contingencies. A general rule for all situations is not possible. In the particular situation, it must be considered how the end is to be realized. This implies that an action cannot be seen as a previously calculated means to reach a fixed end. Such a means-end relationship is, to put it in a modern terms, too technocratic. An action should be considered as the concrete realization of the end, bearing the good within itself.

Aristotle's views can be used as a theoretical background to Tolstoy's resistance to many politicians and moderate peace movements. In considering peace as a fixed end, that, according to their calculations, can be reached by using violence, they depart from an external means-end relationship and become alienated from the original end. Still, there are important differences between Aristotle and Tolstoy. Aristotle accepts that the end can not be realized immediately. Nevertheless, the taking of a pronounced radical position can be explained in terms of Aristotelian theory. Human action means freely influencing the domain of contingencies. It means that one has to choose, i.e. consciously decide how to influence the state of affairs. In making this decision one takes full responsibility. When the end is an important one and the resistance is great, a pronounced decision can be taken.

Thomas Aquinas presents a theory of universal reason that can be seen as support for Tolstoy's view. The end of human action is not determined by a virtuous disposition developed in a particular community, but by rational capacities possessed by all human beings. Through rationality, man has knowledge of natural law, i.e. the principle that guides all actions. The most important prescription of natural law, a prescription that is the basis of all order, is that God and one's fellow man must be loved. A good human being is characterized by the natural inclination to put that prescription into practice in concrete situations.

In chapter V, an important quality of those who take pronounced positions is explored: courage. Olchowik, a pacifist who was inspired by Tolstoy's ideals, describes how he resists the pressure of authorities. He behaves in a friendly manner towards everyone he meets, but adheres at the same time to his views, in spite of many provocations. Olchowik undergoes torture and harassment patiently, combining compliance with firmness. For this reason he is admired by his fellows, who call him brave.

In Aristotle's *Nicomachean Ethics*, courage is the virtue of the soldier on the battlefield. Nevertheless, Aristotle's treatment of courage can be used as a theoretical background to explain Olchowik's behaviour. Aristotle makes clear that, to a considerable extent, courage means dealing with the passion fear. This does not mean suppressing fear. Fear can be very useful. Moreover, the virtuous person does not suppress passions. Rather, the courageous person undergoes the passion fear. He experiences this passion, but it does not distract him. Courage also entails dealing with the passion confidence. The courageous person must be confident, but confidence is not an end in itself. It derives its rightness from the important end that is pursued in courageous deeds: the defence of the 'polis'.

The Aristotelian description of courage, undergoing fear and acting with confidence for the benefit of an important moral end, may be said to apply, by and large, to Olchowik's actions. However, it must be reformulated to be fully applicable to the pacifist. A suitable reformulation is given by Thomas Aquinas. He affirms that the courageous person takes a pronounced position and elaborates this by treating the virtue magnanimity as a part of courage. Characteristic for magnanimity is not vanity, (as is supposed by some scholars), but the conviction that one is defending a just cause. Such a fight does not necessarily or even usually take place on the battlefield. In many ways, it can be meritorious to face death in pursuing an important end. Moreover, Thomas stresses that to be courageous, it is not necessary to be the strongest physically. It is possible to be courageous even when facing fearful odds. The essence of courage is given by the verb 'sustinere' (literally 'to hold up' in the sense of 'to bear' or 'to carry'). The courageous man is able to endure painful situations. Patiently undergoing pain, he stands firm against the superior strength of his adversaries. This is done pre-eminently by the martyr who dies for a just cause. Clearly, then, according to Thomas' formulation a pacifist may justly be described as courageous.

In the conclusion is shown that the relation between virtue ethics and pacifism is not unequivocal. In some respects virtue ethics and pacifism are opposites, in others the former appears to be complementary to the latter, but in most virtue ethics provides a theoretical background for pacifism. This entails a confirmation of Macintyre's thesis that virtue ethics can contribute to the elucidation and clarification of our moral consciousness.

CURRICULUM VITAE MARCELLINUS JOZEF BECKER

Geboren: 21 december 1961 te Oudewater

1974-1980 Gymnasium Alpha, Geert Grote College te Deventer

1980-1987 Studie Geschiedenis aan de Katholieke Universiteit Nijmegen
De doctoraalscriptie handelde over de vredesbeweging Pax Christi

1984-1988 Studie Filosofie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen
De doctoraalscriptie handelde over de taalfilosofie van Martin Heidegger
Het examen werd cum laude afgelegd

1989-1993 Assistent in opleiding bij de Faculteit Wijsbegeerte, K.U. Nijmegen

1993-1995 Deeltijdaanstelling aan de Faculteit Wijsbegeerte, K.U. Nijmegen,
voornamelijk ten behoeve van dienstverlenend onderwijs aan de
faculteiten Beleidswetenschappen, Sociale Wetenschappen en Letteren.

1996- Universitair Docent Wijsgerige Ethiek Faculteit Wijsbegeerte, K.U.
Nijmegen

Lezingen over uiteenlopende wijsgerig-ethische vraagstukken.

Publicaties o.a. over morele vraagstukken inzake oorlog en vrede en over
de relatie ethiek-politiek

Marcel Becker woont samen met Marieke Hartgerink, met wie
hij probeert hun zoon Roel in een aristotelische viendschapsrelatie op te
voeden.

De afgelopen jaren is meer en meer het besef gegroeid dat moreel goed handelen niet in regels is vast te leggen, maar een zaak is van individuele levensoriëntatie.

De auteur definieert de morele kracht van degenen die radicaal vasthouden aan het ideaal van vredelievendheid als *individuele deugd*. Hiertoe brengt hij een gesprek op gang tussen de literaire werken en de politieke pamfletten van een voornaam pacifist, Leo Tolstoj, enerzijds en de theoretische verhandelingen van Aristoteles en Thomas van Aquino anderzijds.

Ondanks de onvermijdelijke verschillen tussen deze drie denkers blijkt dat de deugdedethiek van Aristoteles en Thomas zeer geschikt is om essentiële elementen van het ideaal van vredelievendheid inzichtelijk te maken.

Deze studie leidt zo tot meer inzicht in de betekenis van de begrippen 'deugd', 'levensoriëntatie', 'vriendschap', 'dapperheid' en 'verstandigheid'. In dit verband ontbreekt ook een beschouwing over de klassieke spanning tussen ethiek en politiek niet.

Marcel Becker is universitair docent wijsgerige ethiek aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen. Hij publiceerde eerder over ethische vraagstukken inzake oorlog en vrede en de relatie ethiek-politiek.



THESIS PUBLISHERS AMSTERDAM

ISBN 90-5170-422-4



9 789051 704228

NUGI 611/615